FRITZ BLANKE

HAMANN-STUDIEN

ZWINGLI-VERLAG ZÜRICH

Studien zur Dogmengeschichte und systematischen Theologie

herausgegeben von

Prof. D. Fritz Blanke, Prof. Dr. Arthur Rich, Prof. D. Otto Weber
Zürich Zürich Göttingen

Band 10

Fritz Blanke

Hamann-Studien

Zwingli-Verlag Zürich, 1956

FRITZ BLANKE

Hamann-Studien

ZWINGLI-VERLAG ZÜRICH
1956

Druck: G. Schürch, Zürich
Printed in Switzerland

VORWORT

Auf einen oft wiederholten Wunsch hin habe ich mich entschlossen, meine einzeln veröffentlichten Hamann-Studien in einem Sammelband neu herauszugeben. Es handelt sich um die folgenden Stücke:

J. G. Hamann als Theologe (erschienen 1928 als selbständige Schrift im Verlag J. C. B. Mohr, Paul Siebeck, Tübingen). Ich danke Herrn Verleger Hans Georg Siebeck, dass er die Erlaubnis zum Wiederabdruck erteilt hat.

Hamann und Luther (Luther-Jahrbuch 1928).

Hamann und Lessing (Zeitschrift für systematische Theologie 1929).

Gottessprache und Menschensprache bei J. G. Hamann (Theologische Blätter 1930).

Der junge Hamann (Furche 1931).

Johann Georg Hamann und die Fürstin Gallitzin (Theologische Literaturzeitung 1952).

Im Wesentlichen habe ich, abgesehen von wenigen Kürzungen im Anmerkungsteil, den Text unverändert gelassen. Lediglich im Beitrag «Der junge Hamann» sind zweieinhalb Seiten, die aus meinem Aufsatz «Hamanns erster Kampfesruf» (gedruckt in der Zeitschrift «Beth-El» 1932) stammen, neu eingefügt worden (unten Seiten 109—112).

Ich hatte noch mit der von F. Roth herausgegebenen Ausgabe von Hamanns Schriften und Briefen gearbeitet. Inzwischen ist die von J. Nadler besorgte kritische Gesamtausgabe von Hamanns Werken herausgekommen. Auch hat eine kritische Ausgabe von Hamanns

Briefwechsel (Herausgeber W. Ziesemer und A. Henkel) zu erscheinen begonnen. Ich habe darum die Fundorte der Rothschen Ausgabe durch diejenigen aus den Ausgaben von Nadler und Ziesemer-Henkel ersetzt. Für die benützten Quellen sind folgende Abkürzungen verwendet:

B = Johann Georg Hamann. Briefwechsel. Herausgegeben von Walther Ziesemer und Arthur Henkel. Erster Band 1751—1759 (1955). Zweiter Band 1760—1769 (1956).

G = Band V des Werkes «Johann Georg Hamanns Leben und Schriften», von C. H. Gildemeister. Der V. Band (1868) enthält den Briefwechsel Hamanns mit Friedrich Heinrich Jacobi.

N = Johann Georg Hamann. Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe von Josef Nadler. Fünf Bände 1949—1953.

R = Hamanns Schriften, herausgegeben von Friedrich Roth. Neun Bändchen, erschienen 1821—1843.

Wer war Johann Georg Hamann, der «Magus in Norden»? Ein Angestellter der Zollverwaltung in Königsberg (Preussen), der sich nebenbei, als «Unzünftiger», mit den Fragen seines Zeitalters auseinandersetzte und durch sein radikales, auf der Bibel fussendes Denken die Aufklärung in ihrem Ansatz überwunden hat. Er lebte im 18. Jahrhundert (1730—1788), aber seine Ausstrahlungskraft ist auch heute noch nicht erschöpft. Sein Werk birgt Aufschlüsse, die auch für die Gegenwart von Bedeutung sind. Mit seinem Erlösungsglauben, seinem Menschenbild, seiner Anschauung von Natur, Vernunft, Geschichte, Wort, Sprache gibt Hamann Antworten auf Probleme, die uns Heutigen gestellt sind.

Tatsächlich scheint es, als ob sich unsere Generation dem Magus mit neuem Verständnis öffne. Allein in den letzten zehn Jahren (1945—55) haben sich nicht nur deutsche, österreichische, schweizerische, sondern auch dänische, niederländische, französische, italienische, englische und nordamerikanische Theologen, Philosophen, Germanisten mit Hamann beschäftigt. Ich möchte in diesem Zusammenhang mit Nachdruck auf die eben im Erscheinen begriffene Ausgabe «Johann Georg Hamanns Hauptschriften erklärt» (Verlag Bertelsmann Gütersloh) aufmerksam machen. Der erste, als Einleitung

gedachte Band dieser Kommentarreihe ist im Frühjahr 1956 erschienen und trägt den Titel «Die Hamann-Forschung». Er enthält eine ausgezeichnete Geschichte der Hamann- Deutungen aus der Feder von Karlfried Gründer und eine von Lothar Schreiner aufgebaute Hamann-Bibliographie. Aus beiden Beiträgen gewinnt man den Eindruck, dass das Interesse für J. G. Hamann gegenwärtig im Wachsen ist, ja, dass wir vielleicht einer Wiederentdeckung des Magus entgegengehen. Ich hoffe, dass meine gesammelten Abhandlungen zu dieser Entwicklung eine bescheidene Beihilfe leisten können.

Dies Hamannbuch widme ich der ehemaligen theologischen Fakultät in Königsberg, ihren Professoren und Studenten, in deren Mitte ich drei reiche, unvergessliche Jahre (als Privatdozent der Kirchengeschichte von 1926—29) verbringen durfte.

Zürich, im April 1956

Fritz Blanke



Inhaltsverzeichnis



J. G. Hamann als Theologe

Wenn wir im folgenden Johann Georg Hamanns theologische Gedanken darstellen, so werden wir uns hüten müssen, sie in ein System zu bringen. Denn sie lassen sich nicht auf einen Grundbegriff zurückführen. Vielmehr hat Hamanns Anschauungswelt verschiedene Mittelpunkte. Es sind deren im ganzen vier. Wir werden jeden von ihnen gesondert behandeln. Zusammen ergeben sie dann das Gesamtbild der Hamannschen Theologie.[1]

1.

Das eine Prinzip, von dem er beherrscht ist, ist das des Geistleiblichen. Hamann ist von der Ueberzeugung erfüllt, dass alles Geistige, ehe es für den Menschen fassbar wird, eine sinnlich (durch Gesicht oder Gehör) fassbare Form, d. h. einen Leib annimmt. Leib muss

[1] Neuere Darstellungen des Theologen Hamann: 1. *Horst Stephan:* Hamanns Christentum und Theologie (in Zeitschrift für Theologie und Kirche XII, 1902, S. 345—427). — 2. *Hans Emil Weber:* Zwei Propheten des Irrationalismus, Joh. Georg Hamann und S. Kierkegaard als Bahnbrecher der Theologie des Christusglaubens (in Neue Kirchliche Zeitschrift XXVIII 1917 S. 23—58 über Hamann). Dieser tief eindringenden Arbeit verdanke ich den ersten Anreiz zum Hamannstudium. — 3. *Wilhelm Lütgert* über Hamann in Bd. II seines Buches «Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende» (1923) S. 1—20. — 4. *Fritz Lieb:* Glaube und Offenbarung bei J. G. Hamann. Basler Habilitationsrede (in Zwischen den Zeiten IV 1926 S. 488—511; auch als Sonderdruck erschienen). — 5. *Arnold Kowalewski:* Hamann als religiöser Lebensphilosoph in «Bilder aus dem religiösen und kirchlichen Leben Ostpreussens». Festschrift zum Deutschen evangelischen Kirchentag in Königsberg 1927, S. 57—78. Zwischen S. 16 und 17 dieser Festschrift ein erstmalig veröffentlichtes Bildnis Hamanns aus dem Prussiamuseum zu Königsberg. — Vgl. ausserdem das zusammenfassende Werk von *Rud. Unger:* Hamann und die Aufklärung, 2 Bde., zweite, unveränderte Aufl. 1925. — *Jul. Disselhoff:* Wegweiser zu Joh. Georg Hamann (1871) war mir im Verständnis des Magus eine wertvolle Hilfe. Ich weiss, dass Disselhoff Einseitigkeiten und Verzeichnungen unterlaufen sind. Aber es ist doch erstaunlich, wie sehr sich der Nachfolger Fliedners in der Leitung der Kaiserswerther Anstalten in die Welt Hamanns eingelebt hat. Die meisten neueren Hamanndarsteller haben, auch wenn sie Disselhoff kritisieren, doch von ihm gelernt. Das verdient einmal zu Disselhoffs Ehre gesagt zu werden.

hier im weitesten Sinne genommen werden, als Wort, Sprache, Geschichte und Natur. In alle diese irdischen Gestaltungen kann der Geist eingehen. In eine davon geht er immer ein, wenn er zu uns Menschen Zugang gewinnen will. Wir haben also den Geist nie unmittelbar, sondern immer in konkreter geschichtlicher Form. Hamann hätte das Nietzschewort sich aneignen können, dass der «reine Geist eine Lüge» sei.

Freie Spekulation über ewige Dinge lehnt Hamann darum ab. Denn nach seiner Auffassung begegnen uns die ewigen Wahrheiten nur als «unaufhörlich zeitliche»[2]. Und in der Frage nach dem Ursprung der Sprache — der Streit ging darum, ob die Sprache göttlicher oder menschlicher Herkunft sei[3] — ergab sich für Hamann die Antwort ganz einfach aus seinem Prinzip des Geistleiblichen. Er verteidigte die Ansicht von dem göttlichen Ursprung der Sprache. Denn, so begründete er seine Auffassung, es sei ja alles göttlichen Ursprungs. Aber ebenso verteidigte er den entgegengesetzten Standpunkt vom menschlichen Sprachursprung und zwar mit der Begründung, die von Gott uns verliehene Sprache müsse sich notwendig in den uns gesetzten menschlich-natürlichen Formen äussern.[4] Also «alles Göttliche ist aber auch menschlich».[5]

Woher stammt Hamanns Idee des Geistleiblichen? Diese Frage beantworten wir am raschesten so, dass wir untersuchen, wo sie zum erstenmale in voller Klarheit bei Hamann auftaucht. Das geschieht in seiner im Jahre 1762 erschienenen Schrift «Aesthetica in nuce».[6]

Den Anlass zu dieser Schrift gab ein in Göttingen lebender Zeitgenosse Hamanns, nämlich der Professor der Theologie Johann David Michaelis.[7] Dieser, ein Alttestamentler, einer der bekannteren, aber keineswegs radikalsten Rationalisten der Zeit, hatte in seinen Kommentaren kritische Ansichten über die Sprache des Alten Testamentes geäussert. Für eine Gottessprache, die die Sprache des

[2] N III, 303: «Weil ich auch von keinen ewigen Wahrheiten, als unaufhörlich Zeitlichen weiss: so brauche ich mich nicht in das Cabinet des göttlichen Verstandes, noch in das Heiligtum des göttlichen Willens zu versteigen.»

[3] Vgl. *Rud. Unger:* Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhange seines Denkens 1905 S. 155 f.

[4] In der Schrift «Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache» 1772 (N III, 25—33).

[5] N III, 27: «Diese communicatio göttlicher und menschlicher idiomatum ist ein Grundgesetz und der Hauptschlüssel aller unserer Erkenntnis und der ganzen sichtbaren Haushaltung.»

[6] Ansätze finden sich schon in den «Biblischen Betrachtungen» N I, 7—249. Die Aesthetica in nuce gehört als Teilstück in die Aufsatzsammlung: «Kreuzzüge des Philologen». Sie steht N II, 195—217.

[7] Ueber ihn vgl. *Unger*, Hamann und die Aufklärung Bd. I S. 241 f.

A. T. doch sein wollte, war sie ihm zu bilderreich, zu sinnlich-konkret. Er liess durchblicken, dass ihm nur eine logische und der sinnlichen Bilder entkleidete, philosophisch-abstrakte Sprache als Gottes würdig erscheine.

Hamann stellt in seiner Aesthetica an Michaelis die Gegenfrage[8]: Wie kommst du dazu zu verlangen, dass Gottes Offenbarung in begrifflich-abstrakter Form erfolgen solle? Hamann empfindet dies als eine ungerechtfertigte Forderung. Denn, so schliesst er, die Offenbarung ist doch eine solche an den Menschen[9]. Der Mensch hat aber nicht nur Vernunft, sondern auch Sinne. Und um dieser Sinne willen braucht er Bilder.

«Sinne und Leidenschaften», so ruft er aus «reden und verstehen nichts als Bilder»[10]. Aber eben dies, dass der Mensch Sinne und Leidenschaften hat, das wird von Michaelis übersehen. Dieser abstrakte Professor sieht am Menschen nur das Gehirn und behandelt ihn so als ob er reiner Geist wäre, will ihn darum mit Begriffen von Gott abspeisen.

Anders Gott selbst in seiner Offenbarung. Er berücksichtigt es, dass der Mensch eine sinnliche Seite hat und offenbart sich darum immer auf anschauliche Weise. Er nimmt den Menschen, wie er ihn selbst geschaffen hat, als ein Gebilde von Geist und Leib. Wo immer man Gottes Offenbarung begegnet, meint Hamann, nie ist sie abstrakt, sondern immer konkret, immer persönlich, nie nur für den Verstand, sondern immer auch fürs Gehör und fürs Gesicht.

Denn wodurch offenbart sich Gott? Durch Natur, durch Schrift, durch Geschöpfe, durch Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten und zuletzt durch den Sohn[11], also nie durch

[8] Im Folgenden gebe ich in Kürze den Inhalt der kabbalistisch-dunklen Schrift in freier Umschreibung wieder.

[9] N II, 198: «Rede, dass ich Dich sehe! . . . Dieser Wunsch wurde durch die Schöpfung erfüllt, die eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur ist.» Ebenso N II, 204 und N I, 9—10.

[10] N II, 197.

[11] N II, 213: «Nachdem GOTT durch Natur und Schrift, durch Geschöpfe und Seher, durch Gründe und Figuren, durch Poeten und Propheten sich erschöpft, und aus dem Othem geredt hatte: so hat er am Abend der Tage zu uns geredt durch Seinen Sohn, — gestern und heute! — bis die Verheissung seiner Zukunft — nicht mehr in Knechtsgestalt — auch erfüllt seyn wird.»

[12] N I, 298: «Was für ein Magazin macht die Geschichte der Gelehrsamkeit aus? Und worauf gründet sich alle? Auf fünf Gerstenbrodte, auf fünf Sinne, die wir mit den unvernünftigen Thieren gemeinschaftlich besitzen. Nicht nur das ganze Waarhaus der Vernunft, sondern selbst die Schatzkammer des Glaubens beruhen auf diesem Stock. Unsere Vernunft ist jenem blinden thebanischen Wahrsager Tiresias ähnlich, dem seine Tochter Manto den Flug der Vögel beschrieb; er propheceyte aus ihren Nachrichten. Der Glaube, sagt der Apostel, kommt durchs Gehör, durchs Gehör des Wortes Gottes. Rom X. 17. Geht und

abstrakte Theorien, sondern so, dass man ihn mit den Sinnen hören, sehen und betasten kann[12].

Wenn Gott uns seine Wahrheiten offenbart, so philosophiert und abstrahiert er nicht, so dass wir mitphilosophieren müssten, sondern er redet und wir sollen hören, er handelt und wir sollen ihn sehen[13]. Das ist der Grundgedanke der Aesthetica. Hamann hat dafür in unserer Schrift eine merkwürdige Formel. Er nennt Gott einen Poeten[14]. Er denkt dabei daran, dass Gottes Reden in Geschichte und Schöpfung immer bilderreich und anschaulich, also poetisch ist. Gottes Reden in der Schöpfung ist darum ein Gedicht. Gott ein Poet — demnach nicht ein Philosoph, wie die Rationalisten wollen, sondern das grösste Gegenteil eines Philosophen. Mit dieser Entgegensetzung will Hamann also nur zum Ausdruck bringen, dass Gott sich «leiblicher» und nicht leib-loser Mittel (etwa unseres abstrakten Denkens) bei seiner Offenbarung bedient.

Die Aesthetica zeigt uns also den Ausgangspunkt von Hamanns Geistleiblichkeitsanschauung. Hamann geht davon aus, dass Gott den Menschen als ein geistleibliches Wesen geschaffen hat. Es ist also ein theologischer Ausgangspunkt, insofern Hamann von Gottes Schöpfung ausgeht, aber ebenso ein anthropologischer, weil er seine Ansicht von der menschlichen Natur ableitet, allerdings von der

sagt Johannes wieder, was ihr höret und sehet. Matth. XI, 4.» Der Hinweis auf Röm. 10, 17 auch G. 52. — Aehnlich N II, 207: «Je lebhafter diese Idee, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, in unserem Gemüth ist; desto fähiger sind wir Seine Leutseeligkeit in den Geschöpfen zu sehen und zu schmecken, zu beschauen und mit Händen zu greifen. Jeder Eindruck der Natur in dem Menschen ist nicht nur ein Andenken, sondern ein Unterpfand der Grundwahrheit: Wer der HERR ist.»

[13] Vgl. dazu die feinen Sätze von *Carl Dyrssen* in seinem Aufsatz «Hamann und Oetinger» (in Zeitwende I, 1925, S. 382): «Mit Logizismen jeder Art, gleichgültig, ob sie nun rationalistisch oder mystizistisch waren, wollte er (Hamann) nichts zu tun haben. Ihn verlangte nach anderer Speise, nach kräftigerer Kost, als sie eine luftige Spekulation zu bieten vermochte. Die Dinge sollten ja nicht nur begriffen werden, sondern es handelte sich darum, ihren Sinn mitzuerleben, die schöpferischen Kräfte leibhaftig zu spüren, die in ihnen webten und durch sie Gestalt zu werden suchten. Es galt also die Dinge gerade in ihrer Körperhaftigkeit zu erfassen, sie dynamisch zu erleben als Ausdrucksformen, als ‚Zeigefinger', wie er einmal sagt, als Symbole, die auf ein verborgenes Wesen weisen, das sie nur hervorgebracht, um sich in ihnen wiederzuspiegeln. Diese Art Wesenserfassung ist aber gerade, im direkten Gegensatz zur erklügelten Künstlichkeit philosophischen Denkens, reine Offenbarung. Während der analysierende Verstand nur darauf ausgeht, alles ins Unsichtbare, Körperlose aufzulösen, ist die Offenbarung gerade das Hineintauchen ins Dinghaft-Körperliche, das dann durch ‚die Beziehung dieser sichtbaren Werke Gottes auf unsichtbare und geistliche' zum Bilde, zum Symbol geadelt wird.»

[14] N II, 206.

menschlichen Natur, wie er sie durch die göttliche Schöpfung bestimmt sieht. Menschliches und Göttliches schliessen sich ja bei Hamann nicht aus, sondern gehören zusammen. Finitum capax infiniti!

Nicht irgendwelche freie Betrachtungen über das Wesen Gottes oder des Menschen, sondern einfache Beobachtung hat Hamann zu seiner Auffassung geführt. Er sah, dass Gott nicht nur beim Menschen, sondern, um des Menschen willen, in seiner ganzen Schöpfung Geistliches und Leibliches zusammengebunden hat. Dass der Mensch das Recht habe, diese geistleibliche Einheit auch nur theoretisch zu zertrennen, konnte er nicht anerkennen. Denn was Gott (er kann auch sagen, die Natur) zusammengefügt habe, dürfe keine Philosophie scheiden, war seine Ansicht[15].

2.

Ein zweites Prinzip, von dem Hamanns Denken beherrscht ist, ist das des Schöpfungszusammenhangs. Hamann hat diesen Gedanken vor allem in Auseinandersetzung mit dem Naturrechtsbegriff der Aufklärung entwickelt. Er rügt es an der Aufklärung, dass sie «Naturrecht» von einem Rechte verstehe, das der Einzelne von Natur für sich hat. Er selbst möchte das Wort so auffassen, dass die Natur ein Recht über den Einzelnen besitze. Der Mensch ist nach ihm ein Glied der Natur und von ihren Gesetzen abhängig. Er tut zwar (in der Aufklärung) so, als hätte er ein Monopol auf seine Fähigkeiten, d. h. als hätte er sie allein und von sich aus. In Wirklichkeit hat die Natur sie ihm gegeben[16].

[15] G 496; N III, 278; N III, 286; N III, 300; N III, 40. Es ist eine durchaus richtige Beobachtung, wenn *Kowalewski* (siehe oben die Literatur) das Ganzheitsprinzip und das Scheidungsprinzip als die beiden «Kernlehren» der Hamannschen Gedankenwelt bezeichnet. Aber er bleibt bei dieser Feststellung stehen und hat nicht beachtet, dass beide Prinzipien im Glauben Hamanns an Gott den Schöpfer ihre letzte Wurzel haben.

[16] N III, 299 («Golgatha und Scheblimini»): «Giebt es aber einen gesellschaftlichen Contract: so giebt es auch einen natürlichen, der ächter und älter seyn, und auf dessen Bedingungen der gesellschaftliche beruhen muss. Dadurch wird nun alles natürliche Eigentum wiederum conventionell, und der Mensch im Stande der Natur von ihren Gesetzen abhängig, d. i. positiv verpflichtet, eben denselben Gesetzen gemäss zu handeln, denen die ganze Natur und vornemlich des Menschen seine, die Erhaltung des Daseyns und den Gebrauch aller dazu gehörigen Mittel und Güter zu verdanken hat. Der Mensch, als Pflichtträger der Natur, hat demnach am allerwenigsten ein ausschliessendes Recht und verhasstes Monopol auf seine Fähigkeiten, noch auf die Producte derselben» usw. Vgl. aus dem folgenden Abschnitt den charakteristischen Satz: «Jede Lüsternheit zum Besserseyn (als die Natur) ist der Funke eines höllischen Aufruhrs.»

Die Aufklärer (und nicht nur sie, sondern im Grunde die ganze neuere europäische Philosophie) empfanden sich in erster Linie als persönliches vernünftiges Bewusstsein. Alles übrige empfanden sie als etwas nur für dieses Bewusstsein Gegebenes. Diese Mittelpunktsrolle des individuellen Bewusstseins war für Hamann gleichbedeutend mit einer Vergöttlichung des Ich. Was die Vernunft hat, das hat sie nach ihm nicht geschaffen, sondern empfangen[17]. An die Stelle der Spontaneität tritt bei ihm die Rezeptivität der Vernunft. Nicht das Subjekt ist zuerst, sondern das Objekt. An die Stelle des cartesianischen Cogito, ergo sum, setzt darum Hamann ein Est, ergo cogito[18]. Ihm ist alles Erkennen ein Anerkennen von etwas, was schon vorher da ist[18a].

Es besteht also nach Hamann ein unauflöslicher Zusammenhang zwischen dem Menschen und der Natur. Und dieser Zusammenhang hat seinen Grund darin, dass Mensch und Natur die Schöpfung desselben Gottes sind. Ein Gott hat Natur und Geist geschaffen und hat sie als zusammengehörig geschaffen[19]. Daraus ergab sich für Hamann einmal die Geistleiblichkeitsanschauung, aber auch die vom Schöpfungszusammenhang. Beide Anschauungen sind ja aufs engste miteinander verwandt. Die erste legt den Ton auf die unauflösbare Verbundenheit von Geist und Natur, die zweite betont mehr das Moment des Empfangens: Was wir an geistigem Besitz haben, haben wir (durch die Natur) empfangen. In der ersten Anschauung findet das Lutherische Finitum capax infiniti, das Rückgrat der Abendmahlsschriften Luthers, eine eigentümliche Fortführung, in der zweiten der Lutherische Schöpfungsglaube, wie ihn Luther in dem von Hamann sehr geliebten kleinen Katechismus[20] ausgesprochen hat: Ich glaube, dass mich Gott geschaffen hat samt allen Kreaturen, mir Leib und Seele, Augen, Ohren und alle Glieder, Vernunft und alle Sinne gegeben hat.

[17] G 16 und 405/06.

[18] G 81: «Nicht Cogito, ergo sum, sondern umgekehrt oder noch Hebräischer Est, ergo cogito, und mit der Inversion eines so einfachen Principii bekommt vielleicht das ganze System eine andere Sprache und Richtung.»

[18a] G 506: «Unser eigen Dasein und die Existenz aller Dinge ausser uns muss geglaubt und kann auf keine andere Art bewiesen werden» = N II, 73.

[19] G 495: «Abstracta oder Concreta läuft auf Eins hinaus. Verbalismus und Figurismus? Dieselbe Uebertragung und communicatio idiomatum des Geistigen und Materiellen, der Ausdehnung und des Sinns, des Körpers und Gedankens. Allen Sprachen liegt im allgemeinen eine zu Grunde, Natur, deren Herr und Stifter ein Geist ist» (von mir unterstrichen). Aehnlich G 22 und 504. Vgl. auch N II, 276 die Betonung der «Einheit des Urhebers» der Schöpfung.

[20] N III, 173: Hamann sagt, dass er «keine andere Orthodoxie als unsern kleinen Lutherischen Katechismus verstehe»; vgl. dazu sein Lob d. kl. Katechismus in B II, 86.

Hamanns Leistung besteht demnach in dreierlei: Er hat eine neue wirklichkeitsgemässere Auffassung vom Ich (= nicht bloss Vernunft, sondern Vernunft und Sinne) begründet. Er hat zweitens erfasst, dass der Mensch mit seinen Gaben ein Glied der gesamten Kreatur ist. Das heisst, er hat das Wir neu erlebt[21]. Diese beiden Erkenntnisse konnte er aber nur schöpfen, weil ihm das Er (Gott der Schöpfer) neu aufgegangen war[21a].

Von dieser dreifachen Position aus hat Hamann einen entschlossenen Kampf geführt gegen den Wissenschaftsbegriff der Aufklärung und gegen Kants Kritik der reinen Vernunft.

3.

Zunächst beschäftigt uns sein Kampf gegen das natürliche System der Geisteswissenschaften. Das Neue an der Aufklärung war bekanntlich, dass die einzelnen Wissenschaftszweige, Religion, Moral, Recht, Staatslehre u. a. sich von der Autorität der Offenbarung lossagten. Sie lösten sich aus dem mütterlichen Boden der Religion und leiteten ihre Prinzipien aus der menschlichen «Natur» ab. Diese war für die Aufklärung «autonom».

Gegen dieses Grunddogma der Aufklärung von der Autonomie der menschlichen Natur (= Vernunft) richtete sich Hamanns Angriff. Für ihn war, wie wir hörten, die menschliche Vernunft (Natur) von Gott gegeben, also theonom und nicht autonom. Die einzelnen Wissenschaftszweige verliefen nicht nach eigenen, sondern nach göttlichen Gesetzen. Sie waren ein Stück der Schöpfung, Schöpfungsordnungen. Von hier aus musste ihm das Gerede von der Vernunftautonomie und der Emanzipation der Wissenschaften als der Ausdruck menschlicher Anmassung erscheinen.

Er hat es indes nicht dabei bewenden lassen, seiner Ablehnung Ausdruck zu geben, sondern hat in seiner Schrift «Golgatha und Scheblimini»[22] sich auf den Standort der Gegner gestellt und ihnen nachzuweisen gesucht, dass sie auch von ihrem Standpunkt aus ihre Ansicht nicht halten können. Er knüpft dabei an die aufklärerische Anschauung von der menschlichen «Natur» an. Er sagt, er könne sich diesen Stand der Natur, dies Naturrecht, nicht vorstellen. Entweder folge daraus gleiches Recht für alle, oder, da jeder eine Indi-

[21] N III, 300: «Ist aber das Ich, selbst im Stande der Natur, so ungerecht und unbescheiden, und hat jeder Mensch ein gleiches Recht zum Mir! und Mir allein! — so lasst uns fröhlich seyn über dem Wir von Gottes Gnaden.»

[21a] G 55 und 506.

[22] Diese vielleicht scharfsinnigste Ablehnung, die die Aufklärung je erfahren hat (erschienen 1784), steht in N III, 291—320.

vidualität für sich sei, Verschiedenheit[23]. Er zeigt also die Widersprüche, die in dem Begriff der Naturanlage stecken, auf.

Aber Hamann geht in seiner Kritik noch tiefer. Er setzt zunächst mit der Aufklärung voraus, dass Weisheit und Güte, Gerechtigkeit, Macht und Recht zum Stande der Natur gehören. Aber dann fragt er weiter: Wo kommen diese Gesetze der Weisheit und Güte her? Er antwortet, dass das niemand wisse, dass vielmehr alle ohne Beweis an diese Gesetze glauben[24]. Hamann nennt diese Gesetze darum mystisch[25]. Also Offenbarung und Glauben lehnt man ab und baut statt dessen auf Natur und Vernunft. Aber nun zeigt Hamann, dass der Stand der Natur Gesetze voraussetzt, die aus Offenbarung stammen müssen und die man nur im Glauben erfassen kann. Hamann führt also seinen Kampf gegen den Naturbegriff der Aufklärung so, dass er die apriorischen Elemente, die Glaubensbestandteile, aufzeigt, die auch diesem Naturbegriff anhaften. Er führt also, ähnlich wie auf seinem Gebiete Kant, einen transzendentalen Beweis. Er zeigt einfach, indem er ihn denkerisch durchdringt, dass der Naturbegriff der Aufklärung nicht autonom, sondern theonom ist.

Der Naturbegriff ist die Grundlage der aufklärerischen Weltanschauung. Ihn hat Hamann darum in erster Linie aufs Korn genommen. Er hat ihn aber nicht nur in seiner allgemeinen, sondern auch in seiner angewandten Form bekämpft, nämlich da, wo man ihn auf die Lehre vom Staat und von der Kirche anwandte. Für das Mittelalter und für die Männer der Reformation war der Staat eine göttliche Stiftung. Die Aufklärung aber liess als Grundlage der Staatsbildung (wie aller sozialen Bildungen) nur den zwischen einzelnen Personen geschlossenen Vertrag gelten. Der Staat kam also auf natürlichem Wege zustande. Dasselbe galt nach ihr von der Kirche. Sie war keine übernatürliche Heilsanstalt, sondern die Summierung einzelner, die sich durch Vertragsabschluss zusammengefunden hatten. Sie war ein Verein.

Gegen diese Vertragstheorie wendet sich Hamann und sucht sie ad absurdum zu führen. Sein Gedankengang ist folgender: Alle Verträge beruhen auf dreierlei[26]. Erstens auf der sittlichen Entschei-

[23] N III, 295.

[24] N III, 294 f.

[25] N III, 296.

[26] N III, 300: «alle gesellschaftliche Verträge beruhen, nach dem Rechte der Natur, auf dem sittlichen Vermögen, Ja! oder Nein! zu sagen, und auf der sittlichen Nothwendigkeit, das gesagte Wort wahr zu machen. Das sittliche Vermögen, Ja! oder Nein! zu sagen, gründet sich auf den natürlichen Gebrauch der menschlichen Vernunft und Sprache; die sittliche Nothwendigkeit, sein gegebenes Wort zu erfüllen, darauf, dass unsere innere Willenserklärung nicht

dung der Vertragspartner, die gewillt sind, einander bestimmte Versprechungen zu halten. Zweitens auf dem Wort, in dem diese sittliche Entscheidung ihren Ausdruck findet. Drittens auf dem Vertrauen gegenüber diesem Wort. Ein Vertrag ist also etwas Sittliches, nichts Natürliches. Er ist auf einem Ethos aufgebaut, das im Ewigen wurzelt. Auch der Vertrag hat also eine theonome Grundlage.

Hinter dieser Beweisführung steckt eine bestimmte Auffassung vom «Wort», von der Sprache. Wir müssen sie noch kurz darlegen, zumal Unger in seiner sonst so allseitigen Untersuchung von Hamanns Sprachbegriff diese Beziehung, um die es sich hier handelt, übersehen hat.

Bekannt ist Hamanns Anschauung: Vernunft ist Produkt der Sprache. In unserem Zusammenhang ist das Verhältnis von Vernunft und Sprache ein anderes. Hamann sagt jetzt: Die Vernunft (und darunter versteht er in diesem Fall die innere sittliche Willensentscheidung) findet ihren Ausdruck in der Sprache. Die Sprache ist der Ort, wo wir unseren Willen erklären, wo wir Ja oder Nein sagen, wo wir Gemeinschaft schaffen oder zerstören. So soll es sein. Man soll uns «beim Worte nehmen» können. Unser Wesen, unser ganzer sittlicher Wille, soll im Worte verkörpert sein. Es sollte «jedes Wort eines Mannes die Sache selbst seyn und bleiben.» So ist es bei Gott (er ist ganz im Wort, sein Wort ist Tat) und bei uns soll es nicht anders sein[27]. Nicht ohne Grund bringt Hamann damit, dass er sagt, wir sollten Ja oder Nein sagen, eine Reminiszenz aus dem Neuen Testament. Auch das N. T. hat (Jesus in Matth. 12, 36. 37 vgl. Jakobus 3) den Ernst und die Verantwortung des Sprechens eindrücklich beschrieben.

Der Aufklärung wirft es Hamann vor, dass sie diese Heiligkeit der Sprache nicht kenne. Er sagt, ihre Worte hätten kein Wesen,

anders als mündlich oder schriftlich oder thätlich geäussert, geoffenbart und erkannt werden kann, und unsere Worte, als die natürlichen Zeichen unserer Gesinnungen, gleich Thaten gelten müssen. Vernunft und Sprache sind also das innere und äussere Band aller Gesellschaft und durch eine Scheidung oder Trennung desjenigen, was die Natur durch ihre Einsetzung zusammengefügt hat, wird Glaube und Treue aufgehoben, Lüge und Trug, Schand und Laster zu Mitteln der Glückseligkeit gefirmelt und gestempelt. Fundamentum est justitiae FIDES.»

[27] N III, 301: «Er spricht: so geschichts! — ‚und wie der Mensch alle Tiere nennen würde, sollten sie heissen.' — Nach diesem Vor- und Ebenbilde der Bestimmtheit sollte jedes Wort eines Mannes die Sache selbst seyn und bleiben. — Auf dieses Recht der Natur, sich des Worts, als des eigentlichsten, edelsten und kräftigsten Mittels zur Offenbarung und Mittheilung unserer innigsten Willenserklärung zu bedienen, ist die Gültigkeit aller Verträge gegründet.»

[28] N III, 301: «Jeder Sophist (= Aufklärer) ist also nicht nur ein Lügner, sondern auch ein Heuchler, und bedient sich der Sprache als eines leeren Puppenspiels.» Ebenso N III, 301: «Missbrauch der Sprache.»

Sie spiele mit Worten, missbrauche sie[28]. Wie kommt Hamann zu diesem schweren Vorwurf? Er denkt an zweierlei. Einmal an den Syllogismus[29], der den aufklärerischen Denker beherrscht. Nach Hamanns Ansicht muss die richtige Sprache Ausdruck wirklichen Lebens sein, muss an der Wirklichkeit gewonnen sein. Beim Aufklärer aber ist sie ein selbständiges Spiel der Begriffe. Und das ist eben die falsche Sprache. Man meint dann, logischer Zusammenhang sei schon Wahrheit, systematischer Aufbau sei Leben, Worterklärungen seien die Sache. In Wirklichkeit ist man vom Leben weit entfernt. Hamann denkt zweitens an die sprachliche Falschmünzerei der Aufklärung, d. h. daran, wie die Aufklärung biblischen Begriffen willkürlich einen neuen Inhalt gibt. Die Aufklärer, sagt er, verschlucken den Inhalt der Worte und narren das Publikum mit leeren Schalen[30]. Sie scheiden Wort und Sache, statt sie beieinander zu lassen. Hamann will also Ehrfurcht vor den Worten und ihrem alten Sinn. «Die Natur hat den Menschen deutsch gemacht» sagt er an einer Stelle[31], und damit meint er eben, der Deutsche würde der Natur widerstreben, wenn er den ihm überlieferten Worten einen neuen Sinn unterschieben wollte.

4.

Hamanns Kampf gegen Kant[32], zu dem wir nun übergehen, richtet sich gegen drei Punkte. Erstens gegen die Verengung des Blickfeldes bei Kant. Hamann rügt an Kant das alte kalte Vorurteil für die Mathematik[33]. Er beurteilt Kant durchaus richtig, wenn er ihm eine Vorliebe für die Mathematik zuschreibt. Mathematik und Naturwissenschaften waren in Kants Augen überhaupt nur des Namens Wissenschaft würdig, und die Kritik der reinen Vernunft hat es, wenn man genau zusieht, nur mit der Methode der mathematischen Naturwissenschaft zu tun. Das zeigen besonders deutlich die «Prolegomena». Hier heisst die erste Hauptfrage: Wie ist reine Mathematik möglich?, und die zweite Hauptfrage: Wie ist reine

[29] N III, 303 gegen «die Vernunft mit dem unveränderlichen Zusammenhange sich einander voraussetzender oder ausschliessender Begriffe.»

[30] N III, 302. Aehnliche Vorwürfe auch N IV, 282 und G 21/22 und 74.

[31] N III, 301.

[32] Vgl. dazu *Heinrich Weber:* Hamann und Kant 1904. Weber betont nicht nur das Recht Kants gegenüber Hamann, sondern macht, allerdings in vorsichtig-zurückhaltender Weise, den Versuch, auch das Recht Hamanns gegenüber Kant aufzuzeigen. Ich habe im Folgenden, soweit es die Kürze der Darstellung gestattete, das Recht Hamanns noch stärker als Weber herausgearbeitet.

[33] N III, 285.

Naturwissenschaft möglich[34]? Und dadurch, dass Kant zeigt, dass reine Mathematik und reine Naturwissenschaft möglich sind, zeigt er, dass es reine Vernunft gibt. Also die Vernunftkritik ist ein Traktat von der mathematischen Methode.

Diese Beschränkung auf die Mathematik war übrigens bei Kant nicht eine Privatneigung, sondern lag im Zug der Zeit. Es war ja das Zeitalter der aufblühenden Naturwissenschaft, in dem Kant lebte. Diesem Zeitalter hat auch er gedient. Aber Hamann empfindet diese Beschränkung des Königsberger Philosophen auf die Erkenntnistheorie der Naturwissenschaften als eine geistige Enge. Er hat die Ueberzeugung, dass Kant dic Wirklichkeit nicht in ihrer vollen Totalität zur Geltung kommen lasse. Und das ist etwas, was Hamann, der für die ganze Schöpfung aufgeschlossene Mensch, nicht begreifen kann. Sicher war Kants Beschränkung auf die Frage der mathematischen Methode damals nötig und verdienstlich. Darin aber, dass Hamann dafür kein Verständnis gehabt hat, zeigt sich, wie sehr der Magus in Norden seiner Zeit vorauseilte. Denn die anderen Zeitgenossen haben Kants Stellung nicht als Verengung empfunden, sondern waren gestimmt wie er.

Nur Hamann hat sich dagegen aufgebäumt. Die neuere Philosophie und Erkenntnistheorie aber ist ihm hierin, ob sie ihn kannte oder nicht, gefolgt und hat ihm Recht gegeben. In der neueren Philosophie ist die Vorherrschaft des naturwissenschaftlichen Denkens gebrochen worden. Man hat erkannt, dass es falsch war, die Erkenntnistheorie allein auf Mathematik und Naturwissenschaften zu gründen und ging daran, auch das geschichtliche Erkennen der erkenntnistheoretischen Untersuchung zugrunde zu legen (Rickert) und das Individuelle und das Irrationale zu ihrem methodischen Rechte kommen zu lassen. Das aber hatte Hamann im Auge, als er sich gegen Kants Vorurteil für die Mathematik aussprach.

Hamanns Gegnerschaft ist aber noch radikaler. Er bekämpft nämlich an Kant grundsätzlich dessen Willen zu einer Kritik der reinen Vernunft. Kritik heisst Scheidekunst, und Kants kritisches Unternehmen geht dahin, das menschliche Denken zu zerlegen und diejenigen Teile aus ihm herauszulösen, die unabhängig von der Erfahrung sind, die ins Gebiet der «reinen», d. h. sinnlichkeitsfreien, Vernunft gehören.

Dass in unserer Erkenntnis Erfahrungs- und Vernunftelemente, beide, sich vorfinden, hat Hamann selbstverständlich nicht geleugnet. Was ihm an Kant widerstrebt, ist vielmehr dies, dass dieser versucht, diese Elemente theoretisch zu zertrennen, oder, wie Ha-

[34] Kant: Prolegomena ed. Schulz (Reclam) S. 57 und 73.

mann ihm auch vorwirft, die Vernunft von ihren sinnlichen Bestandteilen zu «reinigen»[35]. Nach Hamanns Ansicht darf man dies nicht, man kann es aber auch nicht. Man kann es nicht einmal in der Theorie. Hamann hat diesen Nachweis einer auch theoretischen Unmöglichkeit des Auseinanderreissens von Sinnlichkeit und Vernunft geführt. Mit diesem Nachweis beschäftigen wir uns zunächst. Wir finden ihn in Hamanns 1784 erschienener Schrift «Metakritik über den Purismum der Vernunft»[36].

In dieser Schrift ordnet er zuerst[37] die «Kritik der reinen Vernunft» in einen grösseren philosophiegeschichtlichen Rahmen ein. Er sagt, die Kantsche Vernunftkritik sei nicht etwa der erste Versuch einer Reinigung der Vernunft. Sondern schon vor Kant habe man diesen Versuch unternommen. Man habe nämlich die Vernunft reinigen wollen von aller Ueberlieferung und Tradition. Hamann meint damit die Aufklärung und ihr Bestreben, die Geschichte gegenüber der Vernunft zurückzusetzen und das Ueberlieferte geringzuschätzen. Das war der erste Purismus. Kant, indem er zeigen wolle, dass man die Vernunft von überhaupt jeder Erfahrung reinigen könne, stelle die zweite Stufe des Purismus dar.

Hamann sagt, er sehe von der Aufklärung zu Kant einen Fortschritt, eine grössere Konsequenz, aber er finde, dass Kant in seinem Purismus noch lange nicht konsequent genug sei. Das ist von Hamann natürlich ironisch gemeint. Er selbst hält ja das ganze puristische Streben für verfehlt. Aber er ist der Ansicht, dass, wenn man schon anfange, die Vernunft von ihren sinnlichen Bestandteilen zu befreien, man dann dieses Beginnen auch folgerichtig zu Ende führen müsse.

In welchem Punkt aber war nach Hamanns Urteil Kant nicht denkgerecht? Hamann macht darauf aufmerksam, dass auch die sog. reine Vernunft notwendig mit sprachlichen Mitteln denkt und redet. Sprache besteht nun zwar einerseits aus dem Sinn, also etwas Geistigem, aber doch auch aus Lauten und Buchstaben, also aus etwas Sinnlich-Anschaulichem. Also es befindet sich innerhalb der reinen Vernunft, insofern, als sie an die Sprache gebunden ist, ein sinnlicher Rest[38].

[35] N III, 84.

[36] Die Metakritik steht N III, 281—289. Dazu lese man Hamanns «Recension der Critik der reinen Vernunft» N III, 275—280.

[37] N III, 284 f. Ich gebe im Folgenden eine umschreibende Inhaltsangabe der Metakritik.

[38] «Kant ist seltsamerweise das inhaltschwere Problem der Sprache so gut wie ganz entgangen. Hierin ist denn auch der berechtigte Kern der gegen ihn gerichteten scharfen Kritik Herders zu erblicken.» Ernst Cassirer in seinem

Hamann fährt nun fort: Will man den Purismus der reinen Vernunft zu Ende denken, so muss man auch diesen letzten Rest von Sinnlichkeit aus ihr sondern. Man muss also das Geistige an der Sprache vom Sinnlichen trennen. Das wäre der dritte Purismus. Ihn führt Hamann in seiner Metakritik durch, natürlich nur zum Schein. Er macht es vor, wie Kant konsequenterweise hätte vorgehen müssen. Er hätte, so sagt Hamann, in der Sprache den sinnlichen und den geistigen Faktor scheiden, also Laut und Buchstabe vom Sinne trennen und dann folgern müssen, der Sinn sei ein reiner Begriff und Laute und Buchstaben blosse Erscheinungen.

Das wäre die folgerichtige Anwendung der Kantschen Vernunftkritik auf die Sprache. Hamann vollzieht sie an Kants Stelle. Dass Kant selbst sie nicht vollzogen hat, das erscheint Hamann als sehr bezeichnend. Es ist also Kant nicht eingefallen, die Sprache so zu zerreissen, dass er das geistige Moment aus ihr herauslöste und das sinnliche in Erscheinung verflüchtigte. Diese Zertrennung erschien ihm unnatürlich. Sinnliches und Geistiges im Wort erschienen ihm so untrennbar verbunden, dass er auf den Gedanken eines Auseinanderreissens gar nicht kam.

Das lobt Hamann an Kant und betont nun seinerseits, wie innig Sinnliches und Begriffliches im Wort miteinander verflochten sind. Hamann greift zu Beispielen aus der Lutherschen Kirchenlehre, um diese eigenartige Verbindung zu veranschaulichen. Wie im heiligen Abendmahl Leib und Blut Christi sich mit den Elementen des Brots und Weins geheimnisvoll und unauflöslich vereinigen, so das Sinnliche und Begriffliche im Wort. Man kann ihre Vereinigung darum eine unio sacramentalis nennen. Oder man kann nach Hamann auch an die Vereinigung der göttlichen und der menschlichen Natur in Christus denken, an die communicatio idiomatum und die unio hypostatica. So eng vereinigen sich im Wort «Sinnliches» und «Sinnhaftes», Akustisch-Optisches und Begriffliches. Man kann beides nicht voneinander lösen, selbst ein Kant kann es nicht.

Damit aber, dass Kant, der Meister im Zerspalten, vor der Sprache mit seinen Scheidungsversuchen Halt gemacht hat, hat er nach Hamanns Ueberzeugung sich selbst mit seinem System der reinen Vernunft gerichtet. Denn er hat damit, ohne sich dessen bewusst zu sein, zugegeben, dass es eine reine Vernunft nicht gibt. In der Unmöglichkeit, eine wirklich reine Vernunft herzustellen, offenbart

Vortrag «Die Sprache und der Aufbau der Wahrnehmungswelt» auf der Tagung der Kant-Gesellschaft zu Halle 1927 (nach Neue Zürcher Zeitung Nr. 1077, 1927). Statt «Kritik Herders» hiesse es richtiger «Kritik Hamanns», da Hamann die Herderschen Einwände vor Herder erhoben hat und Herder sie von ihm übernahm.

sich für Hamann ein göttliches Gesetz, das Gesetz des Geistleiblichen. Gegen dieses Gesetz dürfen wir nicht streiten. Kant tut es, indem er Sinnliches und Geistiges scheiden will. Aber er handelt damit gegen die göttliche Schöpfungsordnung, die beides zu unauflöslichem Bunde gefügt hat[39].

Hamann spricht also zuerst von der Unmöglichkeit der Vernunftkritik, aber dann, aufsteigend, von ihrer Unerlaubtheit. Auf der Unerlaubtheit ruht der Ton, d. h. Hamanns Kritik nimmt ihren Ausgangspunkt in seiner religiösen Stellung. Sie ist nicht in erster Linie wissenschaftliche, sondern theologische Kritik[40].

Wenn wir nun in Kürze eine Beurteilung von Hamanns Angriff versuchen, so haben wir zuerst die Frage zu prüfen: Hat Hamann überhaupt Kant richtig interpretiert, wenn er ihm ein Auseinanderreissen von Sinnlichkeit und Verstand vorwirft? Ein Blick in die Kritik der reinen Vernunft zeigt uns, dass Kant nicht nur der Frage der Scheidung von Sinnlichkeit und Verstand, sondern auch der ihrer Vereinigung seine Aufmerksamkeit zugewendet hat. Die «Einbildungskraft» ist es, die nach ihm den Zusammenhang zwischen Sinnlichkeit und Verstand herstellt[41].

Und doch besteht Hamanns Kritik zu recht. Denn der Akzent ruht bei Kant fraglos nicht auf der Synthese von Sinnlichem und Geistigem, sondern auf ihrer Analyse. Die «Kritik» (*κρίνειν* = scheiden) ist Kant die Hauptsache. Er will den Erkenntnisvorgang in seine Bestandteile auseinanderlegen. Hamann dagegen will ihn zusammenschauen. Ihm liegt es an der Einheit des Erkenntnisprozesses. Darin liegt seine Verwandtschaft mit Goethe und mit der heutigen Phänomenologie. Diesen kommt es darauf an, den Gegenstand in seiner Ganzheit zu erfassen und zwar nicht durch logische Deduktionen, sondern durch «Anschauung». Die Frage, ob das, was die Anschauung gibt, bloss Erscheinung ist, wird von ihnen nicht gestellt. Sie ist

[39] N III, 286: «Entspringen aber Sinnlichkeit und Verstand als zwey Stämme der menschlichen Erkenntnis aus Einer gemeinschaftlichen Wurzel, so dass durch sie jene Gegenstände gegeben und durch diesen gedacht werden; zu welchem Behuf nun eine so gewaltthätige, unbefugte, eigensinnige Scheidung desjenigen, was die Natur zusammengefügt hat.» Ebenso N III, 278, G. 385 und oben unsere Anmerkung 15.

[40] Es ist also das Eigentümliche an Hamanns Kantkritik, dass sie sich nicht etwa gegen Kants religiöse Ansichten wendet. Hamann hat die «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» nicht mehr erlebt (übrigens auch nicht die «Kritik der Urteilskraft». Die «Kritik der praktischen Vernunft» hat er noch in seinen letzten Lebensjahren gesehen, aber nicht mehr zu ihr Stellung genommen). Seine Gegnerschaft richtet sich vielmehr gegen Kants Erkenntnislehre, also gegen ein scheinbar theologisch neutrales Gebiet.

[41] Kritik der reinen Vernunft ed. Kehrbach (Reclam) S. 200 f.

nach ihrer Auffassung durch nichts nahegelegt. Sie entsteht erst, wo man zwischen Ich und Gegenstand eine Kluft schiebt. Eben das tut Kant. Die neueren phänomenologischen Denkrichtungen dagegen (ausser Goethe und Husserl auch ein Dilthey, Bergson u. a.) möchten nicht das Auseinander, sondern das unaufhörliche Ineinander von Ich und Objekt untersuchen. In diesem Ganzheitsstreben, dieser Wendung zum Gegenstand in seiner Totalität, ist ihnen Hamann vorausgegangen.

Aber in einem Punkte unterscheidet er sich gänzlich von diesen neueren modernen Strömungen. Er geht bei seiner Kritik an Kant von einem religiösen Gesichtspunkt aus.

Wir haben diese Seite an Hamanns Kantkritik schon oben berührt, müssen aber noch ausführlicher darauf eingehen. Hamann ist also, wenn er an Kant theologische Kritik übt, der Auffassung, dass es sich bei Kants Erkenntnistheorie nur scheinbar um eine rein wissenschaftliche Frage, in Wirklichkeit um eine Weltanschauungsfrage handelt. Er wirft Kant vor, dass hinter seiner Vernunftkritik Gnostizismus[42] und Mystik[43] (er sagt auch Schwärmerei[44]) stecken. Bei dem Vorwurf der Mystik denkt Hamann daran, dass Kant, abgelöst vom Boden der Erfahrung, sich in sein Inneres versenkt und immer tiefer vordringt bis zur transzendentalen Apperzeption[45]. Das erinnert Hamann an die mystische Kontemplation, wo der Mensch unter Auslöschung aller Erfahrung die Einheit mit Gott erlebt.

Mit dem Vorwurf des Gnostizismus will Hamann die mangelnde Berücksichtigung des «leiblichen» Moments bei Kant treffen. Kants Streben, die Körperwelt als blosse Erscheinung nachzuweisen, erinnert Hamann an die Gnostiker, die zum Leiblichen eine verneinende Stellung hatten.

Beide Vorwürfe sagen, der zweite negativ, der erste positiv, dasselbe, nämlich, dass bei Kant die Vernunft die Alleinherrschaft führe. Das ist der dritte (die bisherigen zusammenfassende) Einwand, den Hamann gegen Kant erhebt. Er wirft Kant vor, die Vernunft gebärde sich bei ihm wie Gott selbst, der Allhervorbringer und Zerstörer[46]. Kant mache sie also zur Schöpferin. In Wirklichkeit ist sie nach Hamann, wie wir früher hörten, von Gott geschaffen. Vernunft kommt von Vernehmen. Sie ist ein Stück der Schöp-

[42] N III, 285.
[43] R VI, 213, 227 f.; N III, 285.
[44] R VI, 228.
[45] N III, 279. Vgl. Kritik d. r. V. S. 168 f.
[46] N III, 284.

fung und muss sich ihrer Kreatürlichkeit bewusst bleiben[47]. Die Folge dieser Vernunftherrschaft ist es nach Hamann, dass die Ordnung der Dinge völlig verkehrt wird. Aus dem, was das Erste ist, wird das Zweite und aus dem Zweiten das Erste, ein allgemeines ὕστερον πρότερον erfolgt[48]. Die Sprache, nach Hamanns Ansicht die Erzeugerin unseres Denkens, wird zu einem Erzeugnis unserer subjektiven Begriffe[49], die Aussenwelt wird zur Erscheinung verdünnt[50], und aus Gott, der objektivsten Wirklichkeit, wird eine Idee[51].

Dieser Vorwurf, dass Kant die Vernunft zur Schöpferin mache, die alles hervorbringt, ist nun ohne Frage eine Uebertreibung. Kant will ja, wie wir früher gehört haben, in seiner Kritik der reinen Vernunft keine allgemeingültige Weltanschauung aufstellen, sondern die Voraussetzungen der Mathematik und der Naturwissenschaft prüfen. Erst der spätere spekulative Idealismus (Fichte) hat aus Kants Idealismus ein Weltbild gemacht und das Natürliche als Schöpfung der Vernunft erklärt.

Hamanns Vorwurf ist aber nur eine Uebertreibung, kein voller Irrtum. Denn Kant sagt[52], dass die Gesetze der Natur Denkgesetze sind. Sie stammen aus uns. Wir schreiben sie der Natur vor. Allerdings gelten diese Gesetze nach Kant nur für die Welt des Bewusstseins; aber das ist ja die Welt, in der wir allein leben, und hier also herrscht die Vernunft. Kant macht also nicht die Vernunft zur Alleserschafferin, aber er gibt ihr bei der Bildung unseres Naturbildes den Vorrang. Sie hat nicht die Allein-, aber die Vorherrschaft. Das beweisen die eben zitierten Kantschen Sätze. Hamann empfand sie als in einer christlichen Weltanschauung unmöglich. Ob man ihm zustimmt, wird davon abhängen, ob man seine Lehren vom Schöpfungszusammenhang und der Geistleiblichkeit, die den Ausgangspunkt seiner Kantkritik bilden, als notwendigen Ausdruck des christlichen Glaubens anerkennen kann. Ich glaube, der christliche Dogmatiker wird ihnen ihr inneres Recht schwerlich abstreiten können.

[47] G. 16: «Bleiben Sie bei der Antwort Ihres Mundes und Herzens. Er schuf den Menschen sich zum Bilde, zum Bilde Gottes schuf er ihn — wir sind seines Geschlechts. — Unsere Vernunft muss warten und hoffen — Dienerin, nicht Gesetzgeberin der Natur sein wollen.»

[48] N III, 280 und 285.

[49] R VII, 313.

[50] G 313: «Leider giebt es aber keine Objecte mehr, sondern lauter Phaenomena von ihnen.»

[51] G 154, 406.

[52] Vgl. zum Folgenden Lütgerts Aufsatz: «Kant als Idealist und als Realist» in «Beilagen zur Geschichte der Religion des deutschen Idealismus» S. 59—79 (= Beiträge zur Förderung christlicher Theologie, Bd. 29 Heft 1, 1924).

Gibt man eine einseitige Vernunftherrschaft in Kants Erkenntnistheorie zu, so ist damit gesagt, dass in Kants scheinbar rein wissenschaftlichen Untersuchungen in der Tat weltanschauliche Voraussetzungen walten. Wo haben diese ihre Wurzeln? Hamann hat sich diese Frage selbst vorgelegt und hat darauf geantwortet: Im Griechentum[53]. Mit Recht! Im Griechentum spielt die Vernunft (der Geist) eine ganz andere Rolle als im Christentum. Bei den Griechen war ja die Vernunft (der Geist) das Göttliche, Gute, der Leib aber (das Materielle) der Sitz des Bösen. Nach der christlichen Anthropologie dagegen waren Leib und Geist ursprünglich rein, sind aber durch den Fall verdorben, aber werden durch die Erlösung ihrer ursprünglichen Schöpfungsreinheit wieder zugeführt. Hier herrscht also ein Gleichgewicht von Leib und Geist, im Griechentum dagegen hat das Geistige das Schwergewicht[54], und Kant nun ist nach Hamann in seiner Anthropologie nicht Christ, sondern Grieche. Daher sein «Hass gegen Materie» und sein Scheidungswille, der die Vernunft von allem Sinnlichen reinigen will.

Der Idealismus Kants stammt nach Hamann aus dem Heidentum. Das ist ein sehr weittragendes Urteil. Es besagt, dass die christliche Theologie sich mit der Kantschen Philosophie nicht verbinden darf. Zugleich stellt es die Frage, wie eine Philosophie beschaffen sein muss, mit der das Christentum, ohne Schaden zu nehmen, eine Verbindung eingehen kann. Wir können die Richtlinien einer solchen Philosophie aus Hamanns Kritik an Kant entnehmen. Es müsste einmal eine Philosophie sein, in deren Erkenntnistheorie der Gedanke zu seinem Rechte kommt, dass all unser Erkennen, auch das sog. profane, von vorauslaufender Offenbarung abhängt, dass wir, was wir haben, empfangen haben. Diese Erkenntnistheorie müsste also empiristisch, nicht «mystisch», sie müsste realistisch, nicht idealistisch sein[55]. Es müsste zweitens eine Philosophie sein, die den

[53] N III, 289: «Vielleicht ist aber ein ähnlicher Idealismus die ganze Scheidewand des Judentums und Heidentums. Der Jude hatte das Wort und die Zeichen; der Heide die Vernunft und ihre Weisheit.» Mit dem Heiden meint Hamann den Griechen. Ausserdem ebenda: «Die gegebene und genommene Materialien gehören den kategorischen und idealistischen Wäldern, peripatetischen und akademischen Vorrathskammern.» Vgl. auch, dass Hamann gern Kant mit Platon zusammenstellt z. B. R VI, 186 u. a.

[54] Vgl. dazu meinen Aufsatz: «Die Bedeutung von Tod, Auferstehung und Unsterblichkeit bei Luther» in «Luther», Vierteljahrsschrift der Luthergesellschaft 1926 S. 49 f.

[55] G 494: Hamann schreibt, er wolle den Idealismus widerlegen «durch einen historischen und physischen Realismus, Erfahrung der reinen Vernunft entgegensetzen»; dazu G 16: «Erfahrung und Offenbarung sind einerlei und unentbehrliche Flügel oder Krücken unserer Vernunft, wenn sie nicht lahm bleiben

Gedanken zur Geltung bringt, dass für das Christentum die materielle Welt nicht etwas nur Abgeleitetes und Getrübtes, sondern eine echte, unmittelbare Offenbarung Gottes neben der Offenbarung des Geistes ist. Es müsste weder eine Philosophie des Spiritualismus, noch eine des Materialismus sein, sondern eine solche, in der der Dualismus zwischen Natur und Geist beseitigt ist, und beide zu einer unauflösbaren Einheit verbunden sind, eine Philosophie, die beherrscht ist von dem Prinzip des Geistleiblichen.

Gibt es eine solche Geistleiblichkeitsphilosophie? Hamann hat sie nicht selbst geschaffen, er hat nur Bausteine dafür bereitgestellt. Aber nach ihm hat einer versucht, ein Gebäude aufzurichten: Franz von Baader (1765—1841). Baader lebte mitten in der Zeit, wo die grossen idealistischen Systeme geschaffen wurden. Er empfand sie als unchristlich, als Ausdruck der sich selbst vergöttlichenden Vernunft und suchte ihnen gegenüber eine christliche Philosophie zu schaffen, in der die Natur und die Offenbarung den ihnen zustehenden Platz bekamen. Er schloss sich bei diesem Versuch an Jakob Böhme (1575—1624) an, bei dem er das gleiche Bestreben vorfand, Geist und Natur durch eine beide umfassende Form zu einigen. Noch ein dritter Geistleiblichkeitsphilosoph lässt sich nennen, der zeitlich zwischen Böhme und Baader steht, Friedrich Christoph Oetinger (1702—1782) mit seinem «Ideal-Realismus» und seinem Willen zu einer «heiligen Philosophie». Jedoch die Systeme dieser Männer können nicht ohne weiteres als eine Erfüllung dessen betrachtet werden, was Hamann ersehnte. Denn Böhme, Baader, am wenigsten

und kriechen soll. Sinn und Geschichte ist das Fundament und der Boden.» Aehnlich R VII, 265: «Natur und Erde, die unser aller Mutter ist, sey Ihre Bibliothek und Lieblingsstudium.» Vgl. auch VII, 292: «Ihr Thema über Sprache, Tradition und Erfahrung ist meine Lieblings-Idee, mein Ey, worüber ich brüte — mein Ein und Alles —.»

Von den neueren Theologen hat *Adolf Schlatter* einem erkenntnistheoretischen Realismus, den er in bewusstem Gegensatz zu Kant vertritt, das Wort geredet. Seine Erkenntnistheorie lässt sich kurz so zusammenfassen: die Wahrheit unseres Erkennens beruht nicht auf der Denknotwendigkeit (wie bei Kant), sondern, soweit unsere Organe gesund sind, auf unserer Wahrnehmung, die ja, wenn sie falsch ist, durch eine bessere korrigiert werden kann. So zu erkennen hat uns Gott gesetzt. Vertrauen auf die Wahrnehmung ist also letzte Rechtsquelle der Erkenntnis. Die Frage, die Kant stellt, ob das, was die Beobachtung gibt, Bild oder Wirklichkeit ist, wird, als sachlich nicht geboten, nicht erhoben. Das Denken wird also bei Schlatter naiv, wie das auch Hamann (G 7) gefordert hat. Die Verwandtschaft Schlatters mit Hamann ist überhaupt auffallend. Man vgl. z. B. Schlatters Antikritik der Kantschen Vernunftkritik (in Schlatters Buch «Die philosophische Arbeit seit Cartesius» 3. Aufl. 1923 S. 115 f.) mit Hamanns Metakritik. Diese Verwandtschaft ist nicht zufällig. Schlatter verdankt Franz Baader massgebende Einflüsse, und dieser wieder ist über Jacobi und Herder von Hamann entscheidend angeregt worden.

noch Oetinger, gerieten bei ihren Versuchen auf theosophische Bahnen, auf denen ihnen ein Hamann bestimmt nicht gefolgt wäre. Eine Geistleiblichkeitsphilosophie im Sinne Hamanns ist uns also noch nicht geschenkt!

Zu einer Erkenntnistheorie, wie er sie fordert, hat Hamann nicht nur, wie zur Geistleiblichkeitsphilosophie, verstreute Bausteine, sondern einen eigenen Entwurf gegeben, nämlich in seiner Metakritik. Da sagt er zwar, dass er seine an der Sprache gewonnene Ueberzeugung von der Einheit von Sinnlichkeit und Verstand noch nicht im einzelnen gegen Kants Apriorismus ins Feld führen wolle, er werde das vielmehr andern überlassen[56]. Aber er tut es doch an einer Stelle[57].

Da sucht er nämlich zu zeigen, dass Raum und Zeit keineswegs, wie Kant will, reine apriorische Anschauungen, sondern dass sie aus der Erfahrung geschöpfte Begriffe sind. Um dies zu beweisen, geht Hamann an den Anfang der Menschheit und sagt, dass die ersten Menschen die Begriffe Raum und Zeit an der Sprache gelernt hätten. Die älteste Sprache war nach Hamann Musik, und indem die ersten Menschen den Takt dieser Sprachmusik hörten, prägte sich ihnen das Zeitmass ein. Woher aber lernte der Mensch den Raum? Hamann antwortet: Aus der Schrift. Die älteste Schrift war Malerei und Zeichnung und beschäftigte sich mit der Oekonomie des Raumes und seiner Einschränkung und Bestimmung durch Figuren. «Daher haben sich die Begriffe von Zeit und Raum durch den überschwenglich beharrlichen Einfluss der beiden edelsten Sinne, Gesichts und Gehörs in die ganze Sphäre des Verstandes so allgemein und notwendig gemacht, als Licht und Luft für Aug, Ohr und Stimme sind», und so erscheint jetzt, was in Wirklichkeit durch die Erfahrung gewonnen wurde, als apriorische Voraussetzung aller Erkenntnis. Hamann will dies zunächst beispielshalber nur an Raum und Zeit, den reinen Anschauungsformen, nachweisen. Er glaubt aber, dass man ebensogut von den Kategorien zeigen könne, dass sie aus der Erfahrung stammen. Er denkt dabei wohl wieder an die Sprache als Vermittlerin dieser Erfahrung[58].

Dieser von Hamann eingeschlagene Weg, von der Sprache her die

[56] N III, 289.

[57] N III, 286.

[58] Wir sehen, was die Sprache für Hamann alles bedeutet. Sie ist die Schöpferin unseres Denkens und seiner Inhalte (N III, 230), die «Gebärmutter», die «Deipara unserer Vernunft» (N III, 239). Hamann kann darum sagen, dass das ganze Vermögen zu denken auf Sprache beruhe (N III, 286). Vgl. dazu das in Anmerkung 3 gen. Buch von *Unger*, bes. S. 212—238.

Vernunftkritik zu überwinden, ist nicht weiter verfolgt worden[59]. Aber die Hamannschen Intentionen sind doch, wenn auch in anderer Weise, fortgeführt worden. Husserl empfand wie Hamann, dass auch in den sogenannten apriorischen Bestandteilen der Erkenntnis ein anschauliches Moment steckt. Husserl ist überzeugt, dass wir, was wir an geistigem Besitz in uns tragen, nicht erst mit Hilfe der in uns vorhandenen Kategorien produzieren und deduzieren mussten, sondern dass es uns unmittelbar gegeben ist. Er denkt dabei nicht nur an sinnliche, sondern auch an unsinnliche Dinge (Sachverhalte, Kausalverhältnisse). Auch sie haben wir nicht durch schlussfolgerndes Denken, sondern durch «Anschauung» (die also nicht sensualistisch aufgefasst werden darf), «intuitiv». Was wir also haben, haben wir empfangen. Diese Tendenz Hamanns ist in der Erkenntnislehre Husserls und seiner Phänomenologie erfüllt.

5.

Ein dritter Mittelpunkt, um den Hamanns Gedanken kreisen, ist seine Anschauung von der Knechtsgestalt der Offenbarung Gottes. Wenn Gott sich enthüllt, so hüllt er sich dabei in Knechtsgestalt. Diese Wahrheit hat Hamann mit der Leidenschaftlichkeit eines Propheten in immer neuen Variationen verkündet. Er hat damit eine Erkenntnis wieder auf den Scheffel gestellt, die vor ihm mit ähnlicher Kraft nur noch Luther vertreten hatte[60].

Dass Gott Knechtsgestalt annahm, das gilt vor allem von dem Gipfelpunkt seiner Offenbarung, von seiner Offenbarung in Jesus Christus. In ihm wurde Gott der Geringste unter den Menschenkindern, wurde für uns zur Sünde gemacht[61], wurde «unser Nächster im strengsten Verstande»[62]. In ihm hat sich Gott aus «dem Eckelnamen des Menschensohnes» eine Ehre gemacht[63].

Die Niedrigkeit Gottes im Sohn ist aber nur ein Sonderfall für die allgemeinere Tatsache, dass Gott sich immer, wenn er sich offenbarte, zugleich erniedrigt hat. Schon von Gott dem Schöpfer gilt

[59] Abgesehen von einer bei Heinrich Weber, Hamann und Kant S. 231 genannten Bonner Dissertation von *S. Levy:* «Kants Kritik der reinen Vernunft in ihrem Verhältnis zur Kritik der Sprache» 1868. Doch ist diese Arbeit, die übrigens offenbar ganz unabhängig von Hamannschen Einflüssen entstanden ist, wirkungslos geblieben.

[60] Vgl. meine Schrift «Der verborgene Gott bei Luther», Berlin, Furche-Verlag 1928.

[61] N I, 91.

[62] N I, 302.

[63] N II, 210. Vgl. zu Hamanns Christusglauben auch *Stephan* 373 f., *H. E. Weber* 40 f., *Lieb* 496 f. (in ihren oben gen. Aufsätzen).

das. Hamann empfindet es als eine Selbstdemütigung Gottes, «dass er einen Erdenkloss nicht nur bildete, sondern auch durch seinen Othem beseelte»[64]. Es gilt auch von Gott dem Heiligen Geist. Dass Gottes Geist in der Form der Bibel, also in irdisch-ärmlicher Weise, unter uns wohnt, das ist für Hamann eines von den Geheimnissen gewesen, an denen sich sein Nachdenken immer wieder entzünden konnte. Ueber die Offenbarung Gottes in der Knechtsgestalt der Schrift hat er sich darum am häufigsten und zusammenhängendsten ausgesprochen.

Die 1758—59 in London geschriebenen «Biblischen Betrachtungen»[65] sind in ihrem überwiegenden Teil der Aufhellung dieses Geheimnisses gewidmet. Grandios formuliert Hamann da am Anfang sein Thema: «Gott offenbaret sich, der Schöpfer der Welt ein Schriftsteller — Was für cin Schicksal werden seine Bücher erfahren müssen»[66]? Hamann schildert dies Schicksal[67]: Andere Schriftsteller mustern das Buch, es gerät, eben, weil es ein Buch ist, in die Hände von Kunstrichtern und Kritikern, sie mustern es besonders scharf und gespannt, weil ja Gott der Verfasser sein soll. Und was ist ihr Urteil? Sie lächeln, spotten, tadeln. Dieses Buch soll das höchste Wesen geschrieben haben? Wäre es so, dann hätte sich das höchste Wesen philosophischer ausdrücken, es hätte auf die Kunstregeln und den Zeitgeschmack Rücksicht nehmen müssen und seine Offenbarung vor allem nicht an das Volk der dummen Juden binden dürfen. So rufen sie aus. Hamann aber antwortet: Die Schriftsteller und Philosophen würden auch in jeder andern Offenbarungsweise Gottes Fehler gefunden haben. Sie haben ja überhaupt keine Offenbarung nötig. Sie sind die Gesunden, die des Arztes nicht bedürfen[68].

Hamann selbst aber zählt sich zu den Kranken und er sagt, wenn man krank sei, dann greife man zu jedem Mittel, das helfe, auch wenn es nach gar nichts aussehe. So ist es ihm mit der Bibel gegangen. Es ging ihm — dies Beispiel erwähnt er gern[69] — wie dem Propheten Jeremia (Kap. 38), als er in eine Schlammgrube geworfen war. Da kam der Mohr Ebed-Melech und knüpfte aus alten vertragenen Lumpen ein Rettungsseil und zog den Propheten damit heraus. Alte Lumpen retteten ihm das Leben und zwar nicht ihr Aussehen, sondern ihr Dienst, den sie ihm taten, ihr Gebrauch, den

[64] N I, 91.
[65] N I, 7—249.
[66] N I, 9.
[67] Ich umschreibe im Folgenden das von Hamann in N I, 9 f. Ausgeführte.
[68] N I, 10.
[69] N I, 176. Dasselbe Beispiel auch in B. I, 341; R V 281, G 38.

er davon machte. Das gilt aber auch von der Schrift. Der Vergleichspunkt zwischen dem Propheten Jeremia und Hamann liegt also darin, dass beiden etwas Verächtliches, Geringes Mittel der Rettung geworden ist.

Hamann vergleicht die Bibel mit Lumpen. So stark empfindet er ihre Niedrigkeit. Hat er aber auch die Frage gestellt nach den Gründen, aus denen Gott seine Offenbarung in Niedrigkeit verbirgt? Zunächst scheint es nicht. Denn Hamann sagt an einer Stelle, es habe Gott einfach gefallen, seine Offenbarung gerade in Niedrigkeit zu geben. «Die Gründe dieser Wahl lassen sich eben so wenig von uns erforschen, als warum es ihm gefallen, in sechs Tagen zu schaffen, was sein Wille eben so füglich in einem einzigen Zeitpunkt hätte würklich machen können»[70]. Also wir haben nicht nach dem Warum zu fragen. Denn Gott hat es einfach in seinem souveränen Willen so gewollt und so ist es gut.

Das ist eine Antwort, die Hamanns kraftvollem Gottesglauben durchaus entspricht. Aber es ist nicht seine einzige Antwort, auch nicht seine letzte. Sie ist vielmehr nur für einen bestimmten Kreis bestimmt. In dem Zusammenhang, wo er sie gibt, spricht Hamann nämlich von den Philosophen und Schriftstellern, die an Gottes Offenbarung herumkorrigieren und ihm sagen, wie er es hätte besser machen sollen. Ihnen, den vordringlichen und frechen Fragern, die keine Ehrfurcht und keine Demut kennen, antwortet er so schroff. Sie sollen keine Lösung finden, weil sie sie nicht in der richtigen Weise suchen. Aber es gibt noch einen anderen Kreis von Fragenden, nämlich die, die in Demut die Frage nach dem Warum der göttlichen Selbstverhüllung stellen. Solchen Fragern hat Hamann eine Antwort bereit. Er sagt, Gott befolge mit seiner Selbsterniedrigung einen doppelten Zweck, einen negativen und einen positiven. Der negative besteht in der Abstossung der Klugen und Stolzen. Denn wenn Gott, das ist Hamanns Gedanke, seine Hoheit in Knechtsgestalt verbirgt, so ist das für die Klugen der Welt ein Aergernis. Sie werden von Gott abgestossen[71]. Aber das ist eben das Ziel, das Gott mit den Hochmütigen, d. h. den Ungläubigen, verfolgt. Er will mit ihnen nichts zu tun haben. Ausser, sie lassen sich ihren Hochmut zerbre-

[70] N I, 10.

[71] N I, 158: Wir sehen, «dass es Gott gefallen hat, seinen Rath mit uns Menschen zu verbergen, uns so viel zu entdecken, als zu unserer Rettung nöthig ist und zu unserem Troste; zu gleicher Zeit aber auf eine Art, die die Klugen der Welt, die Herren derselben hintergehen sollte. Daher hatte Gott nichtswürdige, verächtliche, ja Undinge, wie der Apostel sagt, zu Werkzeugen seines geheimen Raths und verborgenen Willens gemacht; er bediente sich eben derjenigen Schlingen, die der Satan den Menschen gelegt hatte, um ihn selbst zu fangen.»

chen. Das ist der positive Zweck von Gottes Selbstverhüllung. Gott will uns dadurch demütigen[72]. Er hat sich selbst gedemütigt und will, dass wir uns unter die Tatsache beugen lernen, dass das Göttliche auf Erden in Niedrigkeit einhergeht. Als Gebeugten, d. h. Gläubigen, kann er uns dann seine Gnade offenbaren.

Die Knechtsgestalt der Schrift ist also nach Hamann nicht ein Zufall, sondern tief begründet in dem Zweck der göttlichen Offenbarung überhaupt: Gottes Absicht ist, uns seine Liebe mitzuteilen. Das kann er aber nur, wenn er zuvor unser Selbstvertrauen zerbricht. Und das tut er, indem er seine Liebesoffenbarung in die demütigende Aermlichkeit eines Buches kleidet. — Das ist die tiefste Apologie des Schriftglaubens, die ich kenne und die ich mir denken kann.

6.

Von seinem Offenbarungsglauben aus ergab sich für Hamann die Frage: Wie verhalten sich Offenbarung und Philosophie? Hamann ist nicht der Ansicht, dass die Philosophie und ihre Geschichte für das religiöse Leben grundsätzlich fruchtlos seien. Vielmehr können sie es fördern. Denn der Gott, der in der christlichen Geschichte gewirkt hat, hat sich auch in der heidnischen Geistesgeschichte bezeugt[73]. Aber dies Reden versteht man erst, wenn man zuvor sein Reden in der christlichen Offenbarung verstanden hat; dann hört man auch sein vordeutendes Reden bei den Heiden. Man kann, sagt Hamann[74], die Geschichte der Philosophie auf zweierlei Weise betrachten, entweder als ob sie etwas in sich Abgeschlossenes und Selbständiges, eine Geschichte eigenen Rechtes und eigener Massstäbe wäre. Oder man betrachtet sie vom Boden der Offenbarung

[72] N I, 100: «Gott! wie hat der Stoltz in das menschliche Herz kommen können! Die ganze Schrift ist in einer Art geschrieben, worinn du dich selbst hast demüthigen wollen, um uns die Demuth zu lehren; um den Stoltz des Philisters zu Schanden zu machen, der deine Wunde, unter dem Griffel, mit dem du selbige an die Pforten des Thors vor den Augen Himmels und der Erde schreibst, für die Schrift eines Wahnwitzigen ansahe.»

[73] N I, 32; N I, 303: «In den Geschichten, Gesetzen und Gebräuchen aller Völker finden wir, dass ich so sage, den sensum communem der Religion. Alles lebt und ist voll von Winken auf unsern Beruf und auf den Gott der Gnade.» — N I, 304: «Könnte man nicht von Socrates, wenn er sich auf seinen Schutzgeist bezog, eben das sagen, was von Petrus steht: er wuste nicht, was er sagte, oder von Caiphas, der prophezeyte und göttliche Wahrheiten verkündigte, ohne dass er noch seine Zuhörer das Geringste von dem wahrnahmen, was Gottes Geist durch ihn redete?» — N II, 77: Unser Gott auch ein Gott der Heiden.

[74] Im Folg. habe ich Hamanns Bildworte (in N II, 62—65) ins Gemeindeutsche übersetzt.

aus und misst sie mit deren Mass[75]. Diese zweite ist nach Hamann die einzige fürs innere Leben fruchtbare Art, Geschichte der Philosophie zu studieren.

Er selbst ist für diese zweite Methode. In den «Sokratischen Denkwürdigkeiten»[76] hat er von ihrer Anwendung ein Beispiel gegeben[77]. In dieser Schrift will er zeigen, dass die Philosophie des Sokrates in ihren Hauptzügen auf die Lehre Christi vorausweist und von ihr her verstanden werden muss. Er denkt dabei daran[78], dass Sokrates die Grenzen der menschlichen Weisheit, ja die Ohnmacht alles menschlichen Wissens, erkannt und verkündigt hat. Darin hat der Bildhauerssohn von Athen dem Zimmermannssohn von Nazareth vorgearbeitet. Denn was Sokrates lehrte, ist auch ein wesentliches Stück der Botschaft Jesu, nur dass Jesus die sokratische Predigt der Unwissenheit noch vertiefte und sie durch die Predigt des Glaubens ergänzte. Sokrates hat also die Menschen, indem er sie von der Vergötterung des Wissens befreite, hingeführt zu einer Wahrheit, die er selbst noch nicht kannte, zu einer Wahrheit, die im Verborgenen liegt, zu einer heimlichen Weisheit, dem Dienst eines unbekannten Gottes, und, sagt Hamann, es geht deshalb nicht an, dass man, wie er das bei manchen Zeitgenossen beobachtet, den Bildhauerssohn vergöttert, aber den Zimmermannssohn verspottet. Denn beide gehören wie Vorläufer und Vollender zusammen.

Hamann sieht also die Philosophiegeschichte im Lichte der Offenbarung. An sich ist nach ihm die Philosophie tot. Leben schaffen kann sie erst, wo die Schriftoffenbarung als Auslegung zu ihr hinzutritt. Aehnliches gilt nach Hamanns Anschauung von der Geschichte[79] überhaupt und von der Natur[80]. Auch sie sind zunächst

[75] N II, 65: «Doch vielleicht ist die ganze Historie (der Philosophie) mehr Mythologie, als es dieser Philosoph (Bolingbroke) meynt, und gleich der Natur ein versiegelt Buch, ein verdecktes Zeugnis, ein Räthsel, das sich nicht auflösen lässt, ohne mit einem andern Kalbe als unserer Vernunft zu pflügen.»

[76] N II, 57—82.

[77] B I, 404: Hamann schreibt, er habe mit den Sokr. Denkwürdigkeiten «zugleich eine Probe von einer lebendigeren Art, Philosophiegeschichte zu studiren, geben wollen».

[78] Ich skizziere im Folg. den Inhalt der «Sokratischen Denkwürdigkeiten».

[79] N II, 176: «Das Feld der Geschichte ist mir daher immer wie jenes weite Feld vorgekommen, das voller Beine lag, — — und siehe sie waren sehr verdorret. Niemand als ein Prophet kann von diesen Beinen weissagen, dass Adern und Fleisch darauf wachsen und Haut sie überziehe — — Noch ist kein Odem in ihnen — — bis der Prophet zum Winde weissagt, und des Herrn Wort zum Winde spricht.»

[80] N I, 91: «Die Natur ist herrlich; wer kann sie übersehen? wer versteht ihre Sprache? Sie ist stumm, sie ist leblos für den natürlichen Menschen. Aber die Schrift, Gottes Wort, die Bibel ist herrlicher, ist vollkommener.» Dazu N I, 304; N II, 65; R III, 381: «Zu einer Geschichte der Schöpfung gehört unstreitig Offenbarung» (an Herder gerichtet!).

leblos und stumm. Zwar hat sich Gott auch in ihnen kundgemacht. Aber doch nicht so, dass wir ihn dort direkt erkennen könnten. Vielmehr erkennen wir ihn nur da, wo er redet. Das tut er in der Schrift[81]. Insofern sich aber die Schrift über die Bedeutung von Natur und Geschichte ausspricht, beginnen auch diese zu reden und werden zur Offenbarung. Das Schriftwort ist nach Hamann der einzige Schlüssel, uns eine Erkenntnis in Natur und Geschichte zu eröffnen[82]. Die Schriftoffenbarung also ist das Erste und Grundlegende.

Am schönsten hat Hamann seine Auffassung von dem gegenseitigen Verhältnis von Natur-, Geschichts- und Wortoffenbarung in seiner Aesthetica zusammengefasst[83]. Hier vergleicht er diese verschiedenen Offenbarungsarten mit verschiedenen Dichtungsgattungen. Die Natur als objektiv-ruhende Kundgebung des Göttlichen ist Gottes epische Dichtung, die Geschichte seine dramatische und die Bibel, wo er sich gegenüber seiner mehr objektiven Offenbarung in Natur und Geschichte subjektiv-persönlich ausspricht, seine lyrische. Sind also alle drei Offenbarungsweisen einander gleichgeordnet? Nein. Denn Hamann schreibt der Bibel noch eine besondere Rolle zu, die sie vor den anderen Offenbarungsweisen voraushat. Sie ist zugleich ein Kommentar zu Natur und Geschichte, den der Dichter selbst verfasst hat.

In der Aesthetica äussert sich Hamann auch über den Inhalt der in Geschichte und Natur erfolgenden Offenbarung. Es ist nach ihm[84] derselbe, den die biblische Offenbarung bietet, nämlich Christi Erlösungstat. Auf sie weisen in verhüllter Form Natur und Geschichte hin. Die Schöpfung ist ein Gleichnis der Erlösung. Alle drei Dichtungsweisen Gottes haben also letztlich denselben Sinn.

[81] Auch die Schrift ist für Hamann nicht ohne weiteres Offenbarung Gottes, sondern nur, soweit sie «Wort» wird, also «redet». Vgl. seinen Gedanken in N III, 310: Der Weg von der Schrift zur Sache (wir würden sagen «zum Sinne») geht nur über die Sprache, d. h. zur Schrift muss ein Wort dazukommen. Das gilt nach Hamann von aller Schrift.

[82] N I, 303; N I, 308; N I, 246: «Ohne Glauben können wir selbst die Schöpfung und die Natur nicht verstehen.»

[83] N II, 198 f., 203 f. Dazu die schöne Auslegung *Ungers* in seinem Hamannbuche Bd. I, S. 249.

[84] N II, 212 und 213.

7.

Wir hörten, dass nach Hamann die Philosophen und Schriftsteller sich an der Knechtsgestalt der Offenbarung stossen. Ihre Vernunft, so gross und umfassend sie ist, kann die Erscheinung Gottes in Niedrigkeit nicht verstehen. Aber es gibt eine andere Erkenntnisform, die durch die Hüllen der Offenbarung hindurchschaut. Das ist der Glaube. Er erkennt in der Aermlichkeit der Schrift den Reichtum Gottes und in der irdischen Niedrigkeit Jesu die göttliche Hoheit. Dem Glauben also enthüllt sich Gott. Dem natürlichen Wissen aber bleibt er verhüllt. Für Hamann eröffnet sich also von seiner Verhüllungslehre aus der Blick für die Ohnmacht des Wissens und für die zentrale Bedeutung des Glaubens[85]. Beides gehört ihm zusammen. Wo die Ohnmacht des menschlichen Wissens erkannt ist, da ist die Voraussetzung geschaffen, unter der der Glaube entstehen kann. Die Notwendigkeit des «Nichtwissens» erkannte schon Sokrates[86]. Aber erst im Christentum führt das sokratische Nichtwissen zum Ergreifen Gottes, d. h. zum Glauben. Paulus sagt zunächst ganz sokratisch (1. Kor. 8. 2, 3): «So jemand sich dünken lässt, er wisse etwas, der weiss noch nichts, wie er wissen soll». Aber dann geht Paulus über Sokrates hinaus und fährt fort: «So aber jemand Gott liebt, der wird von ihm erkannt»[87].

Hamann fügt aber die wichtige Bemerkung hinzu, nicht jede Unwissenheit sei sokratische Unwissenheit[88]. Es gibt, meint er, Menschen, die einem haargenau die Unwissenheit der menschlichen Natur beweisen. Aber in ihrem Innern halten sie sich für kluge Leute. Er denkt dabei an manche philosophischen Skeptiker, die mit ihrem Skeptizismus kokettieren. Anders war es bei Sokrates. Bei ihm war die Unwissenheit nicht ein Lehrsatz seines Systems, auch nicht etwa eine Maske, die er aufsetzte, sondern seine Unwissenheit war ganz echt, sie war, wie Hamann sagt, Empfindung[89]. Der Sinn dieses Wortes ist heute gegen früher verblasst. Hamann will damit sagen, dass das Nichtwissen bei Sokrates nicht Theorie, sondern sein Wesen selbst, Lebenszentrum war. In der Zerstörung des Wissens und in der Herstellung des Nichtwissens sieht Hamann seine eigene Aufgabe seiner Zeit gegenüber. Er will damit den Boden zum Glauben bereiten.

[85] N II, 73; G 668 u. 507; R VI, 187: «Hume ist immer mein Mann, weil er wenigstens das Principium des Glaubens veredelt und in sein System aufgenommen.»
[86] N II, 70—77.
[87] N II, 74.
[88] N II, 73.
[89] Ebenda.

Worin liegt nun nach seiner Anschauung der Unterschied des Glaubens vom Wissen? Die Antwort ist schon oben gegeben, wo wir sagten, dass es des Glaubens Eigentümlichkeit ist, dass er durch die Hüllen der Offenbarung hindurchschaut. Der natürliche Mensch sieht nur die irdischen Schalen und ärgert sich daran, der Gläubige aber sieht in ihnen den göttlichen Inhalt. Er schaut beides zusammen, Niedriges und Hohes, Irdisches und Himmlisches. Für den Glauben fällt also Gegensätzliches ineinander. Was für das philosophische Denken widernatürlich, ja Unsinn und Spott ist, was dem Ungläubigen übertrieben vorkommt, das ist dem Gläubigen sinnreich [90]. Der Glaube ist also alogisch. Der Satz vom Widerspruch gilt für ihn nicht. Vielmehr ist das Erkennen des Glaubens beherrscht von dem Gesetz der coincidentia oppositorum. Diese coincidentia oppositorum ist Hamann, wie er sagt, mehr Wert als alle kantische Kritik [91].

Ausser dem Sinn für den Glauben ist Hamann noch ein weiteres aus seiner Verhüllungsanschauung herausgewachsen, nämlich das Verständnis für die letzten Dinge [92]. Hamann weiss, dass die Verhüllung der Offenbarung Gottes etwas Vorläufiges ist. Sie ist hier im Diesseits nötig um unserer Sünde willen. Im Jenseits wird sie aufgehoben sein, und Gott wird sich ganz enthüllen. Das Glauben ist darum nur auf das Diesseits beschränkt. Im Himmel wird ihm ein Schauen folgen [93]. Allerdings enthüllt sich Gott dem Glauben schon jetzt, aber doch nur stückwerkweise [94]. Ausserdem hat der

[90] B I, 358; N II, 46: «Alles, was der irdischen Vernunft unwahrscheinlich und lächerlich vorkommt, ist den Christen unumgänglich und unwiderleglich gewiss und tröstlich. Was die Vernunft unterdrückt und verzweifelnd und verzagt macht, richtet uns auf und macht uns stark in Gott.» Dazu B I, 297: Berufung auf Luthers Glaubensbegriff.

[91] R VI, 301: Hamann führt hier die coincidentia oppositorum fälschlich auf Giordano Bruno, statt auf Nikolaus Cusanus zurück.

[92] Die stark eschatologische Haltung Hamanns sieht auch Stephan (Zeitschrift für Theologie und Kirche 12 [1902] S. 405—406). Er weist mit Recht auf den eschatologischen Schluss der meisten Hamannschen Schriften (Aesthetica, Golgatha und Scheblimini u. a.) hin. Wenn er aber sagt, die Eschatologie bilde bei Hamann «mehr eine Frucht als einen Grundzug seiner Frömmigkeit», so möchte ich im Gegensatz dazu sagen, dass die Eschatologie ins Zentrum und nicht an die Peripherie der Hamannschen Theologie gehört.

[93] R V. 277: «Sie haben Recht, liebster Lavater, es für ein festes, prophetisches Wort zu bekennen und thun wohl daran, auf dieses scheinende Licht in der Dunkelheit zu achten, bis der Tag anbreche. Eher ist an keine Gewissheit oder Autopsie zu denken; und Gewissheit hebt den Glauben, wie Gesetz Gnade auf.»

[94] R V, 278: «Das teleion liegt jenseits. Unsere Ein- und Aussichten hier sind Fragmente, Trümmer, Stück- und Flickwerk.»

Glaube die Form eines steten Werdens und Kämpfens[95]. Gerade am Glauben entzündet sich darum für Hamann die Hoffnung auf ein seliges Schauen. Er glaubt, dass die Darstellung des göttlichen Lebens, die jetzt ein geglaubtes Geheimnis ist, in eine «Apokalypse» ausfliesst»[96].

Es wäre falsch anzunehmen, dass Hamann der einzige war, der unter den Zeitgenossen den Sinn für die letzten Dinge gehabt hat. Er selbst weist darauf hin, dass auch in den Systemen der Aufklärer und Kants die Eschatologie ihren Platz hatte. Er wirft ihnen «kosmopolitischen Chiliasmus» vor[97]. Er denkt bei dieser Bezeichnung an ihren Kulturoptimismus[98], der an eine Höherentwicklung der Menschheit in dieser Welt glaubt und ein Idealreich erwartet. Von dieser Hoffnung ist Hamanns eigene grundverschieden. Kant und die Aufklärer fühlen sich in der Welt zu Hause, er dagegen spürt in sich eine «impertinente Unruhe und heilige Hypochondrie», ein Feuer, «womit wir Opfertiere gesalzen und vor der Fäulnis des laufenden Seculi bewahrt werden müssen»[99].

Also er stellt dem aufklärerischen Optimismus seine Weltangst und sein Ewigkeitsheimweh entgegen. Ein jammernder Asket, der den Himmel herbeisehnte, war er deshalb nicht. Er hat ein starkes, manchmal fast überstarkes Ja zur Schöpfung gehabt und hat sich an ihr und in ihr freuen können[100]. Aber gerade auf den Höhepunkten der Freude hat er es jeweils erfahren, dass Vollkommenheit im Diesseits nicht erreichbar ist. «Der Himmel auf Erden», sagt

[95] R VI, 127.

[96] N III, 305: «Daher heisst die geoffenbarte Religion des Christentums mit Grund und Recht Glaube, Vertrauen, Zuversicht, getroste und kindliche Versicherung auf göttliche Zusagen und Verheissungen und den herrlichen Fortgang ihres sich selbst entwickelnden Lebens in Darstellungen von einer Klarheit zur andern, bis zur völligen Aufdeckung und Apokalypse des am Anfange verborgenen und geglaubten Geheimnisses in die Fülle des Schauens von Angesicht zu Angesicht.» Dazu vgl. N II, 213: «bis die Verheissung seiner Zukunft — nicht mehr in Knechtsgestalt — auch erfüllt seyn wird.»

[97] R VII, 189, 191, 197; R VI, 187.

[98] Ueber die chiliastischen Momente in der Geschichtsphilosophie Lessings, Kants und überhaupt des aufklärerischen und idealistischen Zeitalters vgl. *Gerlich:* Der Kommunismus als Lehre vom tausendjährigen Reich, München 1920.

[99] R VI, 194.

[100] Vgl. hierzu die erschöpfende Darstellung Ungers in seinem Hamannbuch Bd. I, Kap. 14: Das Sinnenleben — Kap. 15: Das Reich der Gefühle und Affekte — Kap. 16: Die Phantasie — Kap. 17: Willensleben und Ethisches.

er einmal[101], «bleibt aber immer ecclesia pressa». Er hat sich also in der Welt daheim und doch in der Fremde gewusst, hat die Doppelheit von Daheimsein und Heimweh an sich erlebt. Auf wundervoll poetische Weise hat Hamann diesen Gegensatz zu Kant in einem seiner Briefe an Herder ausgedrückt. Hamann sass, so erzählt er[102], in einer Abendstunde träumend zusammen mit Green und Kant. Kant berichtete von neuen wichtigen Entdeckungen auf dem Gebiet der Astronomie und versicherte, dass weitere Entdeckungen bei der Vollkommenheit der Astronomie nicht mehr zu erwarten seien. Diese Behauptung einer Lückenlosigkeit unseres Welterkennens bringt Hamann von neuem zum Bewusstsein, wie gehässig er den Hypothesen der Sternkunst ist, wie er ihnen nach dem Leben steht, «bloss», sagt er, «weil sie mich in meiner Andacht störten, womit ich eines meiner liebsten Abendlieder empfand und dachte, wo es heisst:

«Also werd ich auch stehen
Wann mich wird heissen gehen»
(Mein Gott aus diesem Jammertal).

8.

Der vierte Mittelpunkt von Hamanns religiöser Gedankenwelt ist sein Rechtfertigungsglaube. Dass wir zeitlebens Sünder bleiben und nur im Glauben an das Vergebungswort Gerechte sind, hat er mit einer an Luther gemahnenden Klarheit und Wucht ausgesprochen. Gegenüber dem Tugendstolz seiner Rigaer Freunde betont er schon in seinen frühen Briefen mit bewusster Schärfe die bleibende Sündhaftigkeit des Christen. «Lassen Sie mir meinen Stolz in den alten Lumpen»[103], ruft er ihnen zu und will damit sagen, dass er auf jede eigene Gerechtigkeit verzichte und sich nur der Gnade getrösten könne, weil er ein Sünder sei. Er weiss, dass unser neues Leben ein verborgenes Leben ist[104]. In klassischer Formulierung hat Hamann

[101] R VI, 107. Dazu vgl. B II, 157: «Ich weiss, dass mein Erlöser lebt, der mich von allem Uebel erlösen wird, und auch von der Sünde, die mich wie meine eigene Haut umgiebt, mich träge macht und allenthalben anklebt. — Ich weiss, dass meine Muse auf einer glühenden Asche singt.» Ausserdem vgl. G. 17.

[102] B II, 416—417.

[103] B I, 341. Dazu vgl. B I, 339: «Ich bin der vornehmste unter den Sündern, sagte der grösste Apostel; nicht, ich war, sondern ich bin es noch. Und in dieser Empfindung seiner Schwäche lag eben die Stärke des Trostes, den er in der Erlösung genoss.» Ausserdem B I, 360; N IV, 282: «jeder Heilige ein Sünder.»

[104] B I, 344; N III, 165.

seinen Rechtfertigungsglauben ausgedrückt in dem berühmten Wort aus den Kreuzzügen des Philologen 1762: «Nichts als die Höllenfahrt der Selbsterkenntnis bahnt uns den Weg zur Vergötterung»[105].

Wie sehr Hamann in diesen Gedanken bis in seine letzten Lebenstage lebte, dafür haben wir ein besonders klares Zeugnis aus dem Munde einer Frau, nämlich der Fürstin Amalie von Gallitzin. Sie schreibt, Goethe, Lavater, Herder hätten geistigen Austausch mit ihr gewünscht. Aber sie sei nicht darauf eingegangen. Sie empfand zwar eine Lockung, mit diesen bedeutenden Männern in Verbindung zu treten, aber sie sagte sich dann, dass sie als Christin, deren Hauptpflicht die Demut sei, diesen Versuchungen der Berühmtheit und des Ehrgeizes nicht nachgeben dürfe. Sie fügt aber hinzu, dass sie zugleich anfing, ein besonderes Wohlgefallen an ihrer Ehrgeizlosigkeit und an der Verachtung der Gelehrsamkeit zu haben. Sie gefiel sich also in ihrer Demut. Da kam einer und zeigte ihr, dass dieses Christentum nichts taugte. Das war Hamann[106].

Hören wir sie selbst: «Endlich kam Hamann und zeigte mir den Himmel wahrer Demuth und Ergebenheit — Kindersinn gegen Gott. Dieser begeisterte mich über alles, was ich bis dahin gesehen hatte, für die Religion Christi, indem er mir das Bild ihrer wahren Anhänger von der erhabensten Seite lebendig an sich wahrnehmen liess. Ihm allein bis dorthin war es gegeben, mir die schwerste Kruste von den Augen zu reissen — er allein sah auch darin eine Kruste. Alle übrigen Freunde, Fürstenberg nicht ausgenommen, hatten bisher meinen starken Vervollkommnungstrieb als das Liebenswürdigste, ja als etwas bewunderungswürdig Schönes an mir betrachtet. Weit entfernt also, selbst darin etwas Böses zu sehen, war dieses beständige Gefühl ein Ruhkissen in drohender Mutlosigkeit für mich. Hamann aber sah darin Stolz und sagte es mir. Die Haut riss er mir mit dieser Erklärung von den Knochen, mich dünkte, man raubte mir Lahmen eine einzige Krücke, aber ich liebte und ehrte ihn zu tief, um seine Erklärung nicht in meine Seele aufzunehmen. Ja, ich liebte ihn mehr als jemals für diese väterliche Härte, wälzte daher die Sache ernsthaft in meiner Seele und befand sie wahr». Was Hamann also seiner katholischen Freundin vermittelt hat, das ist nichts anderes als die Erkenntnis der evangelischen Grundwahrheit, dass wir auch unsere scheinbar besten Taten nie zum Grund eines guten Gewissens vor Gott machen dürfen.

Von dieser Ueberzeugung aus kam Hamann zu einer scharfen Kritik an dem Moralismus der Aufklärung und an Kants Grundle-

[105] N II, 164.

[106] Mittheilungen aus dem Tagebuche und Briefwechsel der Fürstin A. A. von Gallitzin. Stuttgart 1868. S. 55.

gung zur Metaphysik der Sitten. Er bezieht sich gegenüber den Aufklärern ausdrücklich auf Luther, der gesagt habe: «Unsere Heiligkeit ist im Himmel, da Christus ist und nicht in der Welt vor Augen». Daraus zieht Hamann die Folgerung, dass der Eifer für die Ausbreitung der Moral eine grobe Lüge und freche Heuchelei sei[107]. Was ihn an der Metaphysik der Sitten zurückstösst, das ist Kants Wort, dass nichts in der Welt ohne Einschränkung könne für gut gehalten werden, «als allein der gute Wille»[108]. Hamann nennt diesen guten Willen ein Hirngespinst und Idol. Denn für ihn ist der menschliche Wille eo ipso nicht gut, sondern böse! Weil Kant an einen guten Willen glaubt, rechnet Hamann ihn, den man den Philosophen des Protestantismus genannt hat, zu dem neuen Papsttum des saeculums[109].

9.

Der letzte Satz leitet uns über zu der Frage, die wir zum Schluss aufwerfen wollen: Wie hat Hamann seine Stellung innerhalb der Theologiegeschichte beurteilt?

Er sah zwischen Luthers und seiner eigenen Zeit eine erstaunliche Gleichheit. An Herder schreibt er: «Sind wir nicht wieder auf eben dem Fleck, von dem er (nämlich Luther) ausgegangen»[110]? Diese Ueberzeugung von der Wiederkehr derselben Verhältnisse zieht sich durch alle seine Schriften hindurch. Er sieht die alten Feinde Luthers, Papst und Schwärmer, wieder auferstanden. Allerdings sind sie nicht ohne weiteres als das, was sie sind, erkennbar, denn sie haben sich in ein neues Gewand gehüllt. Das Papsttum ist jetzt die Aufklärung[111], der der Schwärmer ist Kant[112]. Derjenige aber, der die Stelle Luthers vertritt, Luthers alte Gegner in ihrer Verkleidung durchschaut und ihnen gegenüber die Botschaft der Re-

[107] N III, 193. Die Lutherstelle steht in der Vorrede zur Offenbarung Johs. E. A. 63, 168. Vgl. ausserdem N IV, 283.

[108] Kant: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten Abschnitt 1 (Reclam S. 21.)

[109] R VII, 243. Hamann sagt hier von der Metaphysik der Sitten: «Statt der reinen Vernunft ist hier von einem andern Hirngespinst und Idol die Rede: vom guten Willen. Dass Kant einer unserer scharfsinnigsten Köpfe ist, muss ihm auch sein Feind einräumen, aber leider ist dieser Scharfsinn sein böser Dämon, fast wie Lessings seiner; denn eine neue Scholastik und ein neues Papstthum sind die beiden Midas-Ohren unseres herrschenden seculi.» Dazu vgl. R VII, 248 u. G. 285.

[110] R VI, 127.

[111] R VI, 143; G 95 u. 610.

[112] R VI, 186 u. 227/28.

formation zur Geltung bringt, ist Hamann. Er hat sich selbst als den Wiedererwecker des Lutherglaubens im Zeitalter der Aufklärung angesehen.

Meine Darlegungen mögen gezeigt haben, dass Hamann mit dieser Selbstbeurteilung seinen Platz in der protestantischen Geistesgeschichte richtig bestimmt hat.

Hamann und Luther[1]

Unser Thema lässt verschiedene Behandlungsweisen zu. Man kann, ohne die Frage nach der mittelbaren oder unmittelbaren Einwirkung Luthers auf Hamann damit zu verknüpfen, einen dogmengeschichtlichen Vergleich zwischen der Theologie beider ziehen. Das habe ich im letzten Teil des Beitrages «J. G. Hamann als Theologe» versucht. Man kann auch die charakterologische Verwandtschaft beider Männer vergleichen. Das ist im Folgenden nebenbei kurz geschehen. In der Hauptsache kam es mir aber darauf an, die im Einzelnen exakt nachweisbaren, auf dem Wege der Lektüre vermittelten Einflüsse Luthers auf Hamann aufzuzeigen und zwar, soweit diese Einflüsse dem Magus bewusst geworden sind. Dass auch unbewusste Fortwirkungen bei Hamann bestehen, ist gewiss. Auf den schwankenden Boden des Unbewussten werde ich mich jedoch nicht begeben.

Es ist für die deutsche evangelische Kirchengeschichte kennzeichnend, dass alle religiösenErneuerungsbewegungen, ob orthodoxer, pietistischer oder rationalistischer Art, sich auf Luther für ihre Ideale berufen haben. Aus dem Schatten Luthers herauszutreten, wagte niemand.

Auch die Aufklärung wagte es nicht[2]. Nur in England, aber auch da sehr vereinzelt, — nämlich in den Geschichtswerken von Edward Gibbon und David Hume —, finden wir verächtliche Urteile über die Reformation. In der deutschen Aufklärung finden wir wohl Kritik der Reformation, aber nicht Verachtung. Die aufklärerische Lutherkritik aber war nur wieder die Kehrseite einer starken Bejahung Luthers. Man kritisierte an der Reformation die mittelalter-

[1] Königsberger Antrittsrede vom 8. Mai 1926 (wesentlich erweitert).

[2] Für die Beurteilung Luthers im Zeitalter der Aufklärung konnte ich mich auf zwei gleichzeitig erschienene und sich gegenseitig ergänzende Vorarbeiten stützen: 1. Horst Stephan: Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Seite 43—68 (1907). 2. Leopold Zscharnack, Reformation und Humanismus im Urteil der deutschen Aufklärung (in Protestantische Monatshefte XII, 1908, S. 81 f und 153 f).

lichen Züge und stimmte umsomehr dem zu, was die Reformation mit der Neuzeit verband, nämlich der von Luther erkämpften Gewissensfreiheit. In ihr erschöpfte sich für die Aufklärer das Wesen der Reformation. Aber nach ihrer Meinung war das Gold der religiösen und sittlichen Autonomie bei Luther noch mit Schlacken behaftet. Diese Schlacken sah sich die Aufklärung berufen wegzufegen. Sie fühlte sich als die Vollenderin der Reformation. Diese Formel drückt aus, dass die Aufklärer über die Reformation hinauswollten, aber doch mit dem Ziele, erst recht in ihren eigentlichen Sinn hineinzuführen. Das Verhältnis der Aufklärer zu Luther zeigt also ein Janusgesicht: Sie wussten sich von ihm geschieden und ihm doch wieder im Innersten zugehörig.

Das war ihr Ernst. Es ist keine Heuchelei, wenn sich die deutsche Aufklärung immer wieder auf Luther beruft. Sie glaubte es wirklich, dass er der Schildhalter ihrer Strebungen und sie die wahre Reformation sei. «Reformation» ist geradezu eines ihrer Lieblingswörter. Reformation der Dogmatik, der Justiz, der Orthographie, des Buchhandels wurde erstrebt[3], also Reformation auf jedem, religiösem oder kulturellem Gebiet. Es ist verräterisch, dass man den Ausdruck «Reformation» gerade auch für kulturelle Erneuerungen angewandt hat. Die Reformation als religiöse und als Kulturbewegung flossen eben für die Rationalisten ineinander.

Reformation bloss als Befreiung gewertet ist aber ein Steckenbleiben im Negativen. Auch durch die überwiegend kulturelle Deutung der Reformation ist das reformatorische Erbe verkürzt. Das ist uns Heutigen wohl ohne weiteres deutlich. Die Aufklärung aber war sich keiner Verkürzung Luthers bewusst. Sie lebte der guten Zuversicht, dass es wirklich im letzten Grunde Luthers Werk sei, das sie treibe.

Derjenige, der von den Zeitgenossen am schärfsten diesen Glauben als Irrglauben durchschaut und gebrandmarkt hat, war der

[3] Hamann spielt ironisierend in seinen Briefen oft auf die Beliebtheit des Wortes Reformation in der Aufklärung an. Z. B. N III, 236: Unser epidemischer Reformationsschwindel; R VI, 70: Klopstocks Reformation der Orthographie; R VI, 274: Reformatoren der Justiz; R VI, 171: Eberhard als Reformator der Dogmatik; R VI, 164: alter Groll Hamanns «gegen unsere unpolitischen Reformatoren»; R VII, 307: Reformation des Gesangbuches; R VIIIa, 354: Heuchelschein philosophischer Reformation; R VI, 235: Chansons und cupido sordidus der Geist aller zeitigen Reformationen, Quacksalbereyen und Experimentensucht; R VI, 214: Unsere zeitigen Kirchenväter und Reformationsseuchtigen; R V, 210: Reformation des Schicksals: N III, 116: Reformation des Luthertums. — Noch Goethe hat gespottet über den «ikonoklastischen Eifer» der «erleuchteten Reformatoren» seiner Zeit (in den «Frankfurter gelehrten Anzeigen», in der Besprechung von K. F. Bahrdts «Eden» 1772).

Königsberger Johann Georg Hamann, der «Magus in Norden» (1730—88).

Mit welchem Recht aber hat Hamann seiner Zeit eine Verfälschung Luthers vorgeworfen? Hatte er wirklich ein so viel tieferes Lutherverständnis als sie? Wie sah denn Hamanns eigenes Lutherbild aus?

Da ist zuvörderst zu betonen, dass Hamann natürlich in Luther auch, wie die Aufklärung, den Befreier von der Knechtschaft des Papsttums sieht. Er hat dieser Ueberzeugung in dem Kampf gegen den Kryptokatholiken Starck, wovon wir noch hören werden, klaren Ausdruck verliehen. Aber Luthers Bedeutung erschöpft sich ihm nicht in dessen Befreiungstat. Wichtiger ist dem Magus die religiöse Wurzel, aus der Luthers Mut zur Loslösung von der päpstlichen Autorität hervorwuchs, ihm kommt es auf den neuen reformatorischen Glauben an, der Luther zu seiner Befreiung trieb. Wie umschreibt Hamann diesen Lutherglauben?

Er macht an einer Stelle das, was ihm an Luthers Religion das Wichtigste ist, an dem Gegensatz zwischen Luther und Erasmus anschaulich[4]. Erasmus hatte 1523 (31. Aug.) an Zwingli geschrieben, dass er glaube, fast alles, was Luther lehre, auch schon gelehrt zu haben, ausgenommen Luthers Rätsel und Paradoxien. Hamann fügt hinzu, diese Lutherschen Paradoxa aber seien es gerade, die ihm, dem Magus, besonders gefielen.

Was versteht er unter diesen Paradoxa Luthers? Er zitiert ein solches: Theologus gloriae dicit malum bonum et bonum malum; Theologus crucis dicit id quod res est. Dies Lutherwort ist die 21. These aus der Heidelberger Disputation, in der Luther zwei Arten von Theologie unterscheidet, die Theologia gloriae (d. h. die des Katholizismus) und die Theologia crucis (d. h. seine eigene). Die Theologia crucis lehrt, dass man Gottes Liebe in seinem Zorn, Gottes Barmherzigkeit in seiner Strafe erfahren, also Gott in seinem Gegensatze ergreifen müsse, die Theologia gloriae aber meint, dass man Gottes Eigenschaften in direkter ungebrochener Weise erkennen könne.

Dass der in Christo offenbare Gott Luthers zugleich ein verborgener Gott ist, dass nach Luther Gott seine Liebesoffenbarung in den Schein des Gegenteils verhüllt[5], das hat Hamann also als Herzstück des Lutherglaubens erfasst. Luthertum ist ihm Glaube an das Eingehen des ewigen Gottes in die Zeit, an ein Eingehen, das zu-

[4] B II, 148, dazu N II, 247.

[5] Vgl. meine Schrift: Der verborgene Gott bei Luther. Berlin, Furche-Verlag 1928.

gleich eine Erniedrigung Gottes und darum dem natürlichen Denken Aergernis ist[6]. Gott hat eben, Hamann zitiert dafür ausdrücklich ein Lutherwort[7], seine Offenbarungen an einen Ort gesetzt, den wir in unserer Rhetorik und Philosophie nicht finden; «derselbe Ort heisst Glaube, in welchem alle Dinge stehen, die wir weder sehen noch begreifen können». Der Magus hat den Gegensatz, der für Luther zwischen Glaube und Philosophie, Glaube und Vernunft bestand, verstanden. Er weiss, dass Luther sein neues Leben allein «im Glauben» besass. Mit Vorliebe zitiert er die Lutherstelle[8]: «Unsere Heiligkeit ist im Himmel, da Christus ist, und nicht in der Welt vor Augen». In der Welt ist nach Luther, das weiss Hamann, der, der heilig ist, verdammt und als Ketzer verachtet[9]. Heiligsein ist also nicht dasselbe wie einen moralischen Wandel führen. Vielmehr hat Luther, wie der Magus weiss, die Moral als Grundlage oder Ersatz der Religion gerade bekämpft. Ohn all unser Verdienst und Würdigkeit sind wir erlöst[10]. Der Kampf Luthers gegen die guten Werke ist für den Magus ein unentbehrliches Stück von Luthers Beruf[11]. Die Rechtfertigung allein durch den Glauben gehört ihm zum Kern von Luthers Religion.

Den Ausdruck «Rechtfertigung aus dem Glauben» braucht Hamann allerdings selber nicht. Aber die Sache hat er erfasst. Dass er Schulausdrücke wie Rechtfertigung nicht gebraucht, ist gerade bezeichnend. Hamann hat keine theologische Lehre erneuern wollen, aber er hat das, was die Lehre meinte, in ursprünglicher Tiefe neu erlebt. Und dies Erlebnis war ihm kein ruhender Besitz, sondern lebendige Bewegung. Auch dafür, dass der Glaube Bewegung sei, hat sich Hamann mit Recht auf Luther berufen[12], übrigens ein Beweis dafür, dass Hamann nicht einfach eine orthodoxe Repristination Luthers vollzog. Für die Orthodoxie war Luther der reformator doctrinae. Für Hamann war es nicht eine doctrina, sondern Leben, was in Luther neu Gestalt gewann und was er selbst wiedererwecken wollte.

Unterscheidet sich somit Hamanns Lutherbild von dem der Orthodoxie, so erst recht von dem des Rationalismus. Dieser wusste von

[6] N III, 193.
[7] B I, 296—297.
[8] N III, 193; N IV, 283.
[9] B I, 320.
[10] Die Formel des Kl. Katechismus «Ohn all mein Verdienst und Würdigkeit» ist ein Lieblingsausdruck Hamanns, der ihm in den verschiedensten, nicht einmal immer religiösen Zusammenhängen in die Feder fliesst, z. B. N III, 165; R V, 276; R VI, 208; R VII, 234.
[11] N III, 185—186; R V, 47.
[12] R VI, 127.

der Rechtfertigung sola fide als dem Mittelpunkt der Lutherischen Botschaft nichts, konnte sich darum auch Luthers Urteil über die menschliche Vernunft nicht zu eigen machen; er schwieg es deshalb einfach still, um umsomehr in Luther den Freiheitsherold, den grossen Lehrer und Erzieher zu preisen[13]. Für Hamann ist Luther unendlich viel mehr: Künder der wunderbaren Menschwerdung Gottes in ihrer supranaturalen Fülle, Prediger des gerechtmachenden Glaubens und Kämpfer gegen die Vernunft. Einen «Propheten»[14] nennt er Luther an einer Stelle, in der Tat die passendste Unterschrift unter Hamanns Lutherbild.

Es sind nur ganz wenige in der protestantischen deutschen Theologiegeschichte nach Luther, die in ähnlich tiefer Weise wie Hamann Luther als einen Sprecher Gottes empfunden haben. Ich wüsste nur einen, der an Hamann heranreicht, Zinzendorf[15].

Wir werden jetzt sagen können, dass Hamann sich nicht über sich selbst getäuscht hat, als er sich zum Beschützer des Luthertums gegenüber der Aufklärung aufwarf. Er hatte Vollmacht dazu, da in ihm wirklich Geist vom Geiste Luthers lebendig war.

Als er seinen Kampf gegen die Aufklärung begann, war er zunächst längere Zeit der Meinung, dass die Aufklärung von einem bewusst lutherfeindlichen Geiste beseelt sei. Am Ende seines Lebens hatte er den Eindruck, dass die Aufklärer ihre Stellung zu Luther inzwischen gewandelt hätten: Während sie früher das Luthertum bekämpft hätten, wollten sie jetzt seine Retter sein[16].

In dieser Annahme eines in der Aufklärung vorgefallenen Wandels hat Hamann sich geirrt. Die Aufklärer wollten immer die Retter des Luthertums sein, aber eines Luthertums, das sie in ihrem Sinn korrigiert und beschnitten hatten. Diese Korrekturen an Luther,

[13] Vgl. dafür die in Anm. 1 genannten Darstellungen.

[14] B I, 294.

[15] Man lese die von Bernhard Becker in seinem Buche «Zinzendorf und sein Christentum» (1900), S. 319—333 über Zinzendorfs Lutherbeurteilung zusammengetragenen Stellen. Zinzendorfs Verhältnis zu Luther bedarf dringend neuer Untersuchung.

[16] Am Schlusse seiner letzten Schrift «Fliegender Brief an Niemand den Kundbaren, die Entkleidung und Verklärung eines Predigers betreffend» (N III, 407) schreibt Hamann: «Ich weiss nicht, wie die beiden Gegenstände, die meine geheime Autorschaft über ein Viertel Jahrhundert im Schilde geführt, Christentum und Luthertum, durch den Zauberstab der Modegöttin in eine Helena verjüngt worden, um die sich Trojaner und Griechen katzbalgen, weil die Collectivnamen der Katholiken und Jesuiten, der intoleranten Schweizer und religiösen Gottschedianer und Klotzianer dem Sprachgebrauch der modernen Gesetzgeber und Tyrannen des Geschmacks nicht behagen». Dazu G 610.

an seiner Bibelübersetzung[17], seinem Katechismus[18], an seinen Zentrallehren[19] waren dem Magus mit völliger Ablehnung Luthers identisch.

Auf die Dauer konnte es ihm aber nicht verborgen bleiben, dass dieselben Rationalisten, in denen er erklärte Luthergegner erblickte, aufs eifrigste im Kampf gegen den Katholizismus lagen und sich selber in diesem Kampfe als Nachfahren Luthers, des Vorkämpfers gegen das Papsttum, fühlten. Gerade die Aufklärer sahen überall, in und ausserhalb der evangelischen Kirche, die von Luther erkämpfte Gewissensfreiheit durch bewussten oder unbewussten, heimlichen und offenen Papismus bedroht. Rasch waren sie mit dem Vorwurf des Kryptokatholizismus, Kryptopapismus, Kryptojesuitismus bei der Hand. Dieses Wittern nach heimlichen Jesuiten ist damals zeitweise in eine üble Jesuitenriecherei ausgeartet[20].

Hamann sprach den Aufklärern das Recht ab, gegen den Kryptokatholizismus einen Feldzug zu unternehmen, da, so argumentierte er, der Rationalismus selbst katholisch und päpstlich sei. An Luther hatte der Magus gelernt, dass Evangelischsein heisse, das Heil als unverdientes Geschenk im Glauben aus Gottes Händen nehmen, und Katholischsein, sich das Heil mit eigener Vernunft und Kraft erwerben.

Da nun die Aufklärung die Religion mit Moral gleichsetzte, also die guten Werke zur Grundlage der Einung mit Gott machte und zugleich glaubte, wir dürften, statt von der Offenbarung zu leben, Gott mit der Vernunft erdenken, so traf nach Hamann auf sie die Definition des Katholizismus zu[21]. Dazu kam das Unfehlbarkeitsbe-

[17] N III, 139. Hamann spricht hier vom «Hohngelächter (der Aufklärung) über Luther und den Leichnam seiner Reformation und Uebersetzung». In R VII, 307 und N III, 101 spottet er über das Bemühen der Rationalisten um eine neue (oder verbesserte) Bibelübersetzung. Er sagt G 206, (29. Jan. 1786) von sich selbst, dass Luthers Uebersetzung das Ansehen der Vulgata für ihn habe. Zwölf Jahre vorher hatte indes derselbe Magus die Absicht, eine neue, treue und freie Uebersetzung des Neuen Testamentes zu machen (R V, 63). Aber das war offenbar nur ein einmalig aufblitzender Einfall.

[18] N III, 189; R V, 242.

[19] N III, 186; III, 116.

[20] Ueber den Kryptokatholizismus zur Zeit Hamanns vgl. man die Bücher von Jean Blum: J.-A. Starck et la querelle du Crypto-Catholicisme en Allemagne 1785—89 (Paris 1912) und von Paul Konschel: Hamanns Gegner, der Kryptokatholik D. J. A. Starck, Oberhofprediger und Generalsuperintendent von Ostpreussen. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärungszeit. (Schriften der Synodalkommission für ostpreussische Kirchengeschichte, Heft 13) Königsberg 1912. Hamann nennt (N III, 391) die Aufklärer «die unenthaltsam klaffenden Spürhunde des katholischen Pabsttums und Jesuitismus».

[21] R VII, 243: Kant ein Glied des Papsttums wegen seiner Rede vom guten Willen; VII, 345: Despotismus und moralischer Aberglaube richten ein neues Papsttum auf; ausserdem G 95, 246 und 377.

wusstsein der Aufklärung, ihre hierarchische Herrschsucht[22] und ihre Bibelfeindschaft[23], alles Züge, die sie in des Magus Urteil mit dem Papsttum gemeinsam hatte[24]. Die Aufklärung ist ihm «der wahrhafte Papst»[25] und als solcher antilutherisch[26], ob sie es weiss und will oder nicht. Gerade weil die Aufklärer als die am meisten antikatholische Gruppe ihrer Zeit erscheinen, wird der Magus nicht müde, ihnen selbst verkappten Katholizismus und damit Abfall von Luther vorzuwerfen und ihnen die Vorwürfe, die sie dem Katholizismus machten, mit ebensolchem Rechte zurückzugeben. Die Berufung der Rationalisten auf die Reformation bezeichnet er als «Reformationsschwindel»[27]. Man hat den Eindruck, dass für Hamann das Aufklärungspapsttum ein weit gefährlicherer Feind des Luthertums als das wirkliche Papsttum ist. Der wirkliche Papst ist vor aller Augen, aber das Papsttum des Rationalismus ist versteckt und nicht sofort als solches zu erkennen. Darum wendet der Magus die ganze Kraft daran, dem Kryptokatholizismus der Aufklärung die Maske herunterzureissen.

Hamann selbst war von dem Vorhandensein einer wirklichen kryptokatholischen Strömung (neben der verkappten der Aufklärung) wie seine Zeitgenossen überzeugt. Aber er sah zwischen dem aufklärerischen und dem echten Kryptokatholizismus offenbar keine scharfen Grenzen. Das zeigt sich in Hamanns Kampf gegen Starck[28], einem Kampf, der als ein Ruhmesblatt in dem Eintreten des Magus für das Luthertum ausführlicher Behandlung würdig ist.

Am 24. März 1774 hielt der Hofprediger und eben ernannte evangelische Theologieprofessor Johann August Starck (späterer Generalsuperintendent von Ostpreussen) seine (zweite) Antrittsdisputation an der Universität Königsberg. Hamann, sonst nicht gewohnt und geneigt, auf dem «akademischen Sande» zu erscheinen (er hatte auch keine Einladung zur Disputation erhalten), schlich sich doch in das Auditorium maximum. Es wurde ihm aber, bei seiner leiden-

[22] N III, 189, dazu R VII, 345.

[23] R VII, 239: Lessing Glied des Papsttums infolge seiner Bibelfeindschaft, dazu G 246.

[24] G 246.

[25] R VI, 143.

[26] R V, 115 und 117.

[27] N III, 236.

[28] Ueber diesen vgl. die 1912 gleichzeitig erschienenen, in Anm. 20 genannten Darstellungen von Konschel und Blum. Besonders das auf Grund teilweise noch ungedruckten Archivmaterials gearbeitete Buch von Konschel ist zum Verständnis von Hamanns Kampf gegen Starck recht wertvoll. Neuere Beiträge über Starck hat Gustav Krüger in der Festgabe für Karl Müller (1922) und in der Festgabe für W. Diehl (1931) veröffentlicht.

schaftlich erregten Art, nach kurzer Zeit innerlich unmöglich, zuzuhören, sodass er «aus dem Tempel lief». Was ihn hinaustrieb, war das instinktive Gefühl, dass er es bei diesem evangelisch-lutherischen Theologen mit einem verkleideten Lutherfeind und heimlichen Katholiken zu tun habe[29]. An diesem ungewöhnlichen Eindruck hat der Magus von da an unbeirrt festgehalten. Er hat z. B. noch zwei Jahre nach der Disputation in einer Schrift öffentlich gegen die Universität den Vorwurf erhoben, dass sie einem römisch-katholisch-apostolischen Ketzer und Krypto-Jesuiten eine Professur erteilt habe und dass sie dulde, dass er die katholische Kirche der Confessio Augustana vorziehe[30]. Solche Urteile liess man sich von dem wunderlichen Magus gefallen. Ernst hat sie gewiss niemand genommen.

Wir können uns darum die Genugtuung, die Hamann erfüllte[31], vorstellen, als nach dem Weggang Starcks von Königsberg die Tatsache bekannt wurde, dass dieser Hofprediger in der Tat früher einmal (1766 in Paris) heimlich zum Katholizismus übergetreten war. Lutherschriften waren es, wie eine Nachricht angibt, die in Starck einen Widerwillen gegen die Reformation geweckt und ihn zur Konversion bewogen hatten. Er hat sich dann nach der Abreise aus Paris, wenn er auch nicht offiziell zur evangelischen Kirche zurückkehrte, wieder als evangelisch betrachtet. In Königsberg, wo er, von Friedrich dem Grossen protegiert, eine rasche Karriere als Theologe durchlief, wandte er sich mit Entschiedenheit der Aufklärung zu und wurde einer der Führer der Freimaurerei. Dass auf dem Grund seiner Seele, ohne dass er sich selbst darüber vielleicht ganz klar war, der Bodensatz des Katholizismus immer noch lagerte, ahnte damals niemand. Von seinem früheren Uebertritt wusste man nichts. Einzig der Scharfblick des Magus hat die katholisierende Grundstimmung in Starck, die erst nach dessen Fortgang von Königsberg unverhüllt hervortrat, schon vorher durchschaut.

Wie kam Hamann zu seiner Diagnose? Darüber legt er in seinen «Hierophantischen Briefen» Rechenschaft ab. Sie sind der Nachhall seiner bei der Starckschen Disputation gewonnenen Eindrücke. Seit jener Zeit hatte er sich bemüht, den Verdacht, den er gegen Starck auf dem Herzen hatte, zu Papier zu bringen. 1775 lag diese Schrift, die «Hierophantischen Briefe»[32], vor. Wenn wir das Thema, das Starck seiner Disputation zugrundelegte, betrachten, dann wundern

[29] R V, 65 und 66.
[30] N III, 127.
[31] R VIIIa., 256 f. und N III, 359 Anm.
[32] N III, 135—167.

wir uns, wie man darin antilutherische Absicht und katholische Gesinnung finden kann. Starck disputierte über «Uebertragungen aus dem Heidentum in die christliche Religion» (de tralatitiis ex gentilismo in religionem christianam)[33]. Was er ausführte, war damals noch neuartig. Inzwischen ist es modern geworden. Starck verficht den Gedanken der frühzeitigen Hellenisierung des Christentums[34]. Der Ursprung der christlichen Kirche sei unbefleckt gewesen, aber dann habe man, um den Griechen entgegenzukommen, viel von der Zeitbildung und den heidnischen Religionsströmungen in das kirchliche Christentum übernommen und sei so von der alten Einfachheit abgewichen. Das Einmünden des Synkretismus, speziell des Mysterienwesens, in die christliche Kirche will Starck zunächst an dem christlichen Kultus der ersten Jahrhunderte aufweisen. Er zeigt, wie Taufe, Heiligenverehrung, Reliquiendienst u. a. im Heidentum ihren Ursprung haben. Dass auch die christlichen Zentrallehren aus dem Heidentum übernommen seien, hat Starck drei Jahre später in seinem Werk «Hephästion» nachzuweisen gesucht.

Inwiefern verbirgt sich für Hamann in der Starckschen These von der Hellenisierung des Christentums päpstlich-antilutherische Gesinnung?

Der Magus lässt (im ersten seiner «Hierophantischen Briefe») zunächst durchblicken, dass ihm die Starcksche Anschauung nicht neu sei. Er, der Vielleser, hat nämlich ein (aus dem Englischen übersetztes) Buch von Middleton studiert, das den Titel trug: Brief von Rom, darin eine genaue Gleichförmigkeit zwischen dem Papstthum und Heidenthum gezeigt wird: oder die Religion des heutigen Roms hergeleitet von der Religion ihrer heidnischen Vorfahren (London 1756). Dieser «Brief» zeigt, dass das christliche Rom dem heidnischen seinen Aberglauben abgeborgt habe[34a].

Von hier aus übt aber nun Hamann (im zweiten hierophantischen Brief) an Starcks Aufstellung Kritik. Er macht darauf aufmerksam, dass das, was Starck über die Verfälschung des christlichen Kultus durch heidnische Einflüsse sagt, doch in Wirklichkeit nur vom römisch- katholischen Kultus gelte. Die ganze Galerie der heidnischen Missbräuche im Christentum ist, sagt Hamann, nach dem Gesichtspunkt des Papsttums, d. h. als ob es nur die Kirche des Papsttums

[33] Inhaltsangabe des ungedruckten, im Königsberger Staatsarchiv liegenden Textes dieser Disputation bei Konschel S. 22.

[34] Ueber die Geschichte dieses Begriffs s. W. Glawe: Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart (1912). Starck ist hier nur mit seinen späteren Schriften, aber nicht mit seiner Disputation erwähnt.

[34a] Ueber das Middletonsche Buch s. Glawe 241 u. Troeltsch in RE IV, 546.

gäbe, angelegt. «War es denn gar nicht der Rede werth», fährt der Magus fort[35], «den Gottesmenschen zu nennen, der den grössesten Teil jener heidnischen Gräuel aus dem calotschen Gemälde vom Christentum vor des Hierophanten Creation und Promotion glücklich getilgt und desselben zweydeutig entscheidendes Gutachten in Ansehung der Kirchengebräuche mit Rath und That längstens erfüllt hat? — War die Gelegenheit nicht schön, das Hohngelächter über Luther und den Leichnam seiner Reformation und Uebersetzung — anständig auszulöschen?»

Der Gottesmensch, den Starck unbedingt hätte erwähnen müssen, ist also Luther. Starck, so klagt Hamann, redet vom Papsttum so, als wäre es immer noch die einzige katholische Mutterkirche, während «das liebe Luthertum, wie ein blosses Schisma und eigenmächtiger Separatismus eines aufstössigen, unwissenden und wahnsinnigen Mönchs, in gar keine Rechnung kommen kann». Also müssen wir wohl, meint der Magus ironisch, noch eines stärkeren Reformators warten.

Dass er die Reformation überhaupt in seiner Darstellung übersehen habe, macht Hamann Starck nicht zum Vorwurf. Denn dieser Vorwurf wäre unzutreffend gewesen. Starck erwähnt den Calvinismus, aber er, der lutherische Hofprediger und Professor, erwähnt nicht das Luthertum. Und das eben legt ihm der Magus als Ungerechtigkeit und als Zeichen von Lutherfeindschaft aus.

Zunächst muss zum Schutze Starcks gesagt werden, dass der Calvinismus die kultischen Gebräuche des Katholizismus konsequenter abgeschafft hat als das Luthertum. Das ist aber der Gesichtspunkt, unter dem Starck die Reformation einführt. Was er wollte, liess sich besser am reformierten als am lutherischen Protestantismus zeigen.

Dass Starck Luther überhaupt nicht erwähnte, berechtigt uns allerdings zu dem Urteil, dass Hamann mit seinen scharfen Worten gegen Starck letztlich doch im Rechte war. Er sah mit Recht in Starck eine antilutherische Stimme am Werke. Antilutherisch ist ihm aber identisch mit päpstlich. Starck ist für Hamann ein Päpstler, so sehr er auch gegen das Papsttum zu kämpfen vorgibt. Er ist ein «Splitterrichter des Pabstums mit einem Sparren des Pabstums in seinem Schalksauge»[36].

Denselben Nachweis führt Hamann in derselben Schrift (im dritten und den folgenden Briefen) noch auf einem anderen Wege. Er wirft die Frage nach den dogmatischen Voraussetzungen auf, die hinter Starcks ganzer Problemstellung stecken. Was treibt Starck

[35] N III, 139.
[36] N III, 138.

dazu, nach der Rolle der jüdischen und der heidnischen Bestandteile im Christentum zu fragen und diese Bestandteile auszusondern? Starck würde geantwortet haben, dass bei ihm selbstverständlich von dogmatischen Voraussetzungen keine Rede sei, dass ihn vielmehr rein historische Gesichtspunkte zu seiner Untersuchung geführt hätten. Aber Hamann lässt ihm das nicht gelten. Denn er weiss, dass Starck seiner persönlichen Ueberzeugung nach Deist ist und dass er als Deist an den geschichtlichen Zügen der Religion Anstoss nimmt. Der Magus hat damit fraglos das letzte Motiv bei Starck richtig getroffen. Was Starck als Ideal vorschwebte, das war die von anthropomorphen Elementen gereinigte, auf die grösstmögliche Höhe der Vergeistigung geführte Vernunftreligion. Diese war ihm im N. T. verwirklicht. Die Verfälschung des Christentums hat erst nach der neutestamentlichen Epoche durch das Einströmen des Heidentums, des Papsttums usw., begonnen.

Starck gehört also zu der Mehrzahl der Deisten, die mit ihrer Kritik vor dem N. T. Halt machten. Der Magus ist darüber nicht etwa befriedigt, sondern hält das für mangelnde Konsequenz. Denn die Anfänger der nachherigen Depravation des Christentums finden sich nach ihm schon im N. T., gerade bei den Aposteln. Er fragt: «Lag der Saame davon (nämlich des Papsttums) nicht vielleicht schon im Herzen und in jener Frage der Kinder Zebedäi: wer der erste Minister im Himmelreiche seyn würde?»[37]. Auch sonst haben die Apostel mehrfach gefehlt, einer ist sogar endgültig abgefallen. Hamann zweifelt darum, wie er sagt, «an der dogmatischen und historischen Zuverlässigkeit von jenem poetischen Goldalter der ersten Mutterkirche»[38].

Der Magus bestreitet also, dass es jemals einen ursprünglichen Unschuldsstand der Christenheit gegeben hat; zugleich aber bestreitet er auch, dass es einen solchen geben musste. Vielmehr wollte der Geist Gottes gerade in menschliche Schwachheit und Sünde eingehen, um so für den Unglauben ein Stein des Anstosses, ein Fels des Aergernisses und ein Zeichen des Widerspruches zu sein. Diese Kanten aber will Starck abschleifen, er will das Aergernis des Christentums «durch neue Lesarten, neue Uebersetzungen, neue Dogmen, neue Homilien, neue Grammatiken und Vocabelbücher aus dem Wege räumen»[39]. Er will alles Geschichtlich-Irdische, alles «Materielle» vom Christentum absondern[40] und eine Religion des Geistes

[37] N III, 149.
[38] N III, 148.
[39] N III, 150.
[40] N III, 142.

aus dem Christentum machen. Dieser Geist aber, den Starck am Christentum übriglassen will, besteht, spottet der Magus, in einem guten Löffel voll Grütze, «den jeder homunculus eines starken und schönen Geistes unter seinem goldenen Haarschädel oder seiner silbernen Glatze mit sich führt,»[41] d. h. diese Starcksche Religion des Geistes ist eine Religion des gemeinen Menschenverstandes, eine Religion ohne Geheimnis, voller Plattheiten.

Grenzenlose Oede erfasst den Magus angesichts dieser lebensunkräftigen, in der Stubenluft geborenen Religion. Er fleht zum Himmel um einen Geistesregen, der dies ausgedörrte Land erquicke, und dieses Flehen gipfelt in dem Ruf nach Luther, dass er komme, um stark in dem Herrn und in der Macht seiner Stärke den Kampf mit der Starckschen Vergeistigungsreligion aufzunehmen[42].

Die Beschwörung Luthers gerade in diesen Zusammenhängen ist sehr bezeichnend. Sie zeigt, in welchem Punkte für Hamann sich Luthers Bedeutung zusammenfasst: Er ist ihm der Kämpfer gegen den reinen Geist, und damit der Typus einer Religion, die sich aufbaut auf der Tatsache, dass Gott Mensch und das Wort Fleisch geworden ist. Luthertum ist für den Magus ein Glaube, dessen Mittelpunkt die Menschwerdung Gottes ist. Es ist deshalb im Gegensatz zur Aufklärungsreligion eine Religion des Geheimnisses und des Wunders, aber darum auch des Glaubens; denn dass der Ewige sich in menschliche Niedrigkeit herabgelassen hat, das ist nur dem Glauben schaubar, während der natürliche Mensch sich an dieser Tatsache stösst.

Der Magus sieht also zwischen Reformation und Deismus einen vollendeten Gegensatz. In Starcks Augen ist das Verhältnis ein anderes: er beurteilt den Deismus selber als eine Reformation und zwar als eine solche, durch die die Reformation Luthers erst wirklich zu Ende geführt werde. Der Deismus also ist die vollkommene Reformation.

Das ist in Hamanns Augen eine ungeheuerliche Selbsttäuschung! Ihm ist der Deismus ein Rückfall ins Papsttum, also keineswegs eine Vollendung von Luthers Werk, sondern gerade antilutherisch und darum auch päpstlich. Am Schluss der «Hierophantischen Briefe» stellt der Magus in knappen Thesen die innere Verwandtschaft von Deismus und Papsttum ans Licht. Was beiden gemeinsam ist, ist nach ihm Unkenntnis des wahren Gottes und das Streben nach Hierarchie[43]. Weder Deismus noch Papsttum haben darum,

[41] N III, 143.
[42] N III, 159.
[43] N III, 164 f.

so schliesst Hamann seine «Hierophantischen Briefe», das Recht, den Namen des Christentums für sich in Anspruch zu nehmen.

Noch am Ende seines Lebens hat Hamann seinen Angriff auf Starck als einen besonderen Höhepunkt in seinem Kampf für Christentum und Luthertum angesehen[44]. Die Sicherheit, mit der der Magus schon beim ersten Kennenlernen die Lutherfeindschaft in Starck erkannte, bleibt in der Tat erstaunlich. Ebenso erstaunlich ist es aber, dass ein Mann wie Starck zum evangelisch-lutherischen Professor und Generalsuperintendenten aufrücken konnte. Möglich war das nur, weil das Lutherbild aller damaligen Kreise, auch der orthodoxen[45], mit rationalistischen Farben übermalt war. Darum sah man den Abstand zwischen Starcks Lehren und denen Luthers kaum. Hamann aber, auf Grund seines tieferen Lutherverständnisses, musste den Unterschied in seinem ganzen grotesken Ausmass empfinden.

Die Frage drängt sich hier auf, wie Hamann als Einziger seiner Zeit zu seinem so kongenialen Lutherverstehen kam. Ich bin geneigt, den Grund für diesen merkwürdigen Vorgang nicht ausschliesslich, aber doch auch in einer psychologischen Verwandtschaft der beiden Männer zu sehen. Wenn der Magus sagt, dass in allen seinen Fibern die Maxime liege «Lieber nichts als halb»[46], dass er den Krieg als einen Vater des göttlichen Friedens liebe[47], dass seine Leidenschaft deutscher Ernst sei[48], so sind das, um nicht mehr anzuführen, alles Urteile, die auch Luther von sich hätte aussprechen können. Dazu kommt als weiteres psychologisches Band Hamanns stürmische Leidenschaftlichkeit, sein vulkanisches Temperament, Eigenschaften, die ihn so sehr von der kühleren Art der Rationalisten unterscheiden[49]. Hamann sagt einmal, er liebe das Christentum, weil es seinen Leidenschaften angemessen sei[50], spricht also damit aus, dass ihm seine natürliche Anlage eine Hilfe zu lebendigerer Aneignung des Christentums ist. Dasselbe trifft auf sein Verhältnis zu Luther zu. Hamann hatte ein Gefühl für das Dämonische und Prophetische an Luthers Persönlichkeit, und er hatte dies Gefühl nur, weil er selbst, wenn auch im kleineren Masstabe, etwas

44 N III, 359.

45 *Stephan*, Luther in den Wandlungen seiner Kirche 47 f.

46 R VI, 64.

47 B II, 96.

48 B II, 203.

49 Vgl. die glänzende, auf bewundernswerter Einschmiegsamkeit beruhende Darstellung von Hamanns geistig-seelischer Anlage in Ungers grossem Werk: Hamann und die Aufklärung, Bd. I, 139 193.

50 B I, 431.

vom selben Geist in sich trug. Eine Art «Luther im Kleinen» wird er von Unger nicht mit Unrecht genannt[51].

Von den Zeitgenossen hat nur noch Lessing, ebenfalls auf Grund verwandter Natur, in ähnlicher Weise die kraftvolle Grösse Luthers empfunden[52], während das Lutherbild der übrigen Aufklärung philiströs-weichliche Züge trägt. Es ist doch sehr kennzeichnend, dass die Aufklärer einen Erasmus und Melanchthon Luthern vorzogen[53], während für Hamann Erasmus und Melanchthon beim Vergleich mit Luther entschieden abfallen. Nie, sagt er an einer Stelle[54], wäre ein Melanchthon ein Luther geworden, «weil Philipp ein gelehrter, feiner Mann war, aber ohne Leidenschaften». Dass Hamann sich für die Sprachgewalt Luthers begeistern konnte[55], während noch ein Gottsched, Hamanns Landsmann, die Luthersprache verpönt hatte[56], ist ebenfalls ein Ausfluss der zwischen Hamann und Luther bestehenden Temperamentsverwandtschaft.

Es wäre indes eine Vertuschung des wirklichen Sachverhalts, wollten wir nur charakterologische Gemeinsamkeiten zwischen Hamann und Luther finden. Denn diesen Gemeinsamkeiten stehen ebensogrosse Verschiedenheiten gegenüber. Das muss jeder sofort empfinden, der schon einmal einen Blick in Hamanns Schriften geworfen hat. Man kann dem Magus den Beinamen des Heraklit, «der Dunkle», geben. Wenige Schriftsteller, die in deutscher Sprache geschrieben haben, sind so schwer verständlich wie Hamann. Er hat, wenn er «abgekühlt» war, d. h., wenn ihn der erste Schwung des Schreibens und Produzierens verlassen hatte, seine Niederschriften oft selbst nicht mehr verstanden[57]. Erst recht sind wir heute bei der Hamann-Lektüre vielfach auf Rätselraten angewiesen. In Bau und Reihung der Assoziationen herrscht die denkbar grösste Formlosigkeit. Es fehlt der Gedankenbildung jede Disziplin. Dauernd springt der Magus von eben Begonnenem ab, und so bleibt alles torsohaft. Es ist, als sei ihm sein ganzer geistiger Besitz in Stücke gegangen; der Leser erst muss suchen, die zerstreut umherliegenden Bausteine zu einem Hause zu vermörteln. Denn Hamann selbst hat dies nicht vermocht[58].

[51] Bd. I, 576. Vgl. auch R VI, 150.
[52] Vgl. den nächsten Aufsatz «Hamann und Lessing».
[53] Zscharnack: Lessing und Semler (1905) 206 und Stephan a. a. O. 54 f.
[54] B I, 443, dazu N IV, 293 (gegen Erasmus), ebenso N II, 247 und B II, 148.
[55] B II, 3—4.
[56] Gottsched: Vernünftige Tadlerinnen II, 5.
[57] G 227.
[58] Ueber die formale Eigenart von Hamanns Denken und Schriftstellern s. Unger: Hamanns Sprachtheorie (1905), S. 24—44.

Von der hellen und anschaulichen Schlichtheit des Erzählens, wie wir sie bei Luther finden, hat Hamann keine Spur. In seinen frühesten Schriften, die vor und unmittelbar nach der Bekehrung verfasst sind, ist er noch klarer, aber dann, merkwürdigerweise je tiefer er ins Christentum und Luthertum hineinwächst, desto chaotischer wird seine Darstellungsform. Die Bibel und Luther sind ihm also keineswegs, wie wir annehmen möchten, sprachliche Zuchtmeister gewesen. Sondern je mehr innere Erlebnisse auf ihn einstürmen, desto weniger wird er ihrer sprachlich mächtig, obwohl er ja gerade Sprachphilosoph ist und sich theoretisch viel Gedanken über den Zusammenhang von geistiger Erfahrung und ihrem Ausdruck im Wort gemacht hat. In Praxi ist dieser Zusammenhang bei ihm fast ganz zerrissen.

Also der charakterologischen Verwandtschaft steht eine ebensolche Verschiedenheit gegenüber. Im psychologischen Bereich werden wir darum nicht, oder nicht ausschliesslich, die Erklärung für Hamanns tiefes Lutherverständnis suchen dürfen. Vielmehr liegen die erschöpfenden Erklärungsgründe innerhalb der religiösen Sphäre, nämlich in Hamanns im März 1758 zu London erlebter Erweckung. Er hat einen Bericht darüber (wie die Erweckten es damals vielfach taten) aufgezeichnet. Diese Aufzeichnung besitzen wir in den «Gedanken über meinen Lebenslauf»[59].

Hamann schreibt da, dass er im Jahre 1758 in einer ihm unerklärlichen inneren Unruhe in London, wohin er in geschäftlicher Mission geschickt war, angekommen sei. Er suchte sich durch Teilnahme an Lustbarkeiten zu vergessen, aber es gelang ihm nicht. Schliesslich zog er sich zurück und las, von einer plötzlichen Eingebung dazu getrieben, die Bibel und nahm sich Zeit, auf die Stimme des bösen Gewissens, die ihn nicht zur Ruhe kommen liess, zu hören. Bei der Lektüre des Deuteronomiums wurde ihm überwältigend klar[60], dass seine Unrast die eines Kain sei, dass auch er wie Kain einen Bruder erschlagen habe, und dass es die Stimme dieses erschlagenen Bruders sei, die aus dem Abgrund seines Herzens rufe und ihn seit langem unstet und flüchtig mache. Wer ist dieser Bruder? Kein anderer als Jesus Christus. Hamann weiss sich als den Brudermörder von Gottes eingeborenem Sohn.

Aber was ihm zugleich mit dieser Erkenntnis geschenkt wird, das ist die andere, dass der Sohn Gottes, den er miterschlug, die Schuld des Mordes auf sich genommen und den Mörder straffrei gemacht hat vor Gott, dass Jesus in seinem Tode seine Mörder und Gott

[59] N II, 9—54.
[60] N II, 40—41.

versöhnt hat. Objektiv zunächst. Es kam nun noch darauf an, dass der Brudermörder die Versöhnung subjektiv auf sich bezog, sich in sie hineinstellte. Darum rief es immer aus der Tiefe seiner Seele, damit dies geschähe und Hamann nicht länger sein Herz gegen das Angebot der Versöhnung verstocke. Die innere, gegen Hamann zeugende Stimme ist die Stimme des Versöhners, der den, den er versöhnt hat, der Undankbarkeit zeiht und ihn zum Eigentum haben will. Und dieser Stimme schenkt Hamann nun endlich Gehör: Das ist seine Bekehrung. In dieser Weise, wie ich es eben skizzierte, in Anlehnung an die durch die Kaingeschichte dargebotene Begriffswelt, hat er sie selber beschrieben.

Die Versöhnung mit Gott durch Christus ist also die innere Achse, um die dieses entscheidendste aller seiner Erlebnisse schwingt. Was Sünde ist, was Versöhnung ist, hat Hamann damals mit der ganzen Leidenschaft, die ihm eignete, ergriffen. Ich glaube, man ist im Recht damit, wenn man Hamanns Bekehrung zwar nicht der Form nach, aber in ihrer sachlichen Tiefe und elementaren Kraft glaubte mit der eines Paulus und Luther vergleichen zu können[61].

Die Nähe zu Luther zeigt sich auch besonders in dem, was Hamann in den «Gedanken über meinen Lebenslauf» über das Wesen seiner Sünde, die zwischen ihm und Gott stand, schreibt. Er sieht seine eigentliche Sünde nicht in seinem schlechten Umgang, seiner Eitelkeit u. s. f., sondern da, wo man sie gewöhnlich gerade nicht sieht, nämlich in seinem sittlichen Idealismus[62]. Das Tugendstreben war, so sagt er, vor der Bekehrung seine Religion. Jetzt sieht er darin Abfall von Gott; denn ethisches Streben ist ihm jetzt mit Vertrauen auf eigene Kraft identisch. Was ihm früher das Höchste schien, ist ihm jetzt die feinste und gefährlichste Form der Ungläubigkeit. Er erkennt jetzt, dass auch in den besten seiner Triebe die Schlacken der Selbstsucht eingemischt waren[63].

Das aber war gerade auch Luthers Grunderfahrung, dass sich nicht nur bei groben Sünden, sondern eben dann, wenn der Mensch einen Aufschwung versucht, Gott und dem Nächsten zu dienen glaubt, sich die Eigensucht (die concupiscentia) eindrängt und unsere besten Taten in ihr Gegenteil verkehrt. Holl hat diese Erfahrung Luthers mit besonderer Eindrücklichkeit gezeichnet[64].

Als Hamann in London die Schilderung seines Bekehrungsvorganges niederschrieb, hatte er eine wirkliche Begegnung mit Luther

[61] Unger: Hamann und die Aufklärung, Bd. I. 125.

[62] N II, 21—24.

[63] N II, 26.

[64] K. Holl: Gesammelte Aufsätze, Bd. I: Luther S. 62, 130, 137 f.

noch nicht gehabt. Er kannte ihn natürlich aus dem Unterricht, vor allem dem Katechismusunterricht seiner Jugend. Das Lutherbild aber, das ihm seine Lehrer und seine Kirche gezeigt hatten, wird das des Spätpietismus, der zu Hamanns Jugendzeit in der evangelischen Kirche Ostpreussens [65] herrschte, gewesen sein, d. h. ein Lutherbild, das mit wässerigen sanften Farben gemalt war, dem aber das Feuer des wirklichen Luther fehlte.

Aber die Lutherbegegnung sollte dem Magus unmittelbar bevorstehen. Anfang 1759 kehrt er aus London nach Königsberg zurück und findet bald danach in den Bücherbeständen seines Vaters Luthers Schriften, in der von Rambach 1733 herausgegebenen Auswahl [66]. Er beginnt sie zu lesen und kommt nicht mehr davon los. Er ist aufs höchste gespannt. Was er da liest, klingt ihm so verwandt, so vertraut, wie wenn es aus seinem eigenen Herzen käme [66a]. Seine Briefe aus dieser Zeit sind voll von Ausbrüchen des Erstaunens über diese Tatsache und darüber, dass man diesen Luther so wenig kennt. «Was für eine Schande für unsere Zeiten, dass der Geist dieses Mannes, der unsere Kirche gegründet, so unter der Asche liegt. Was für eine Gewalt in der Beredsamkeit und Auslegung — was für ein Geist der Auslegung — was für ein Prophet! Wie gut wird Ihnen (an G. E. Lindner gerichtet) der alte Wein schmecken und wie sollten wir uns unseres verdorbenen Geschmacks schämen. Was sind Montaigne und Baco, diese zwei Abgötter des witzigen Frankreichs und tiefsinnigen Englands gegen ihn!» [67].

Hamann hat damals, wie er schreibt, wochenlang nichts als Luther gelesen. Was ihn zu Hause hielt, war die Pflege seines alten kranken Vaters. Dabei blieb ihm viel freie Zeit übrig, die er der Versenkung in Luther gewidmet hat. Seinen Rigaer Freunden, die bei ihm anfragen lassen, was er eigentlich treibe — sie vermuten, dass er unbeschäftigt zu Hause sitze — lässt er mitteilen: «Ich lutherisire» [68].

Es war keine Selbsttäuschung, wenn Hamann bei der Lektüre Luthers das Gefühl hatte, dass er in Luther sein eigenes Erleben wiederfinde. Er hörte dort dieselben Klänge, die seine eigene Seele durchtönten, den dumpfen Bass von menschlicher Sünde und Ohnmacht und das helle Jubellied von der Versöhnung.

[65] Ueber «Die evangelische Kirche Ostpreussens im 18. Jahrhundert» s. den gleichnamigen Aufsatz von Konschel in Altpreussische Forschungen, 1925, Heft 2, S. 101—112.

[66] B I, 294, dazu 244, 392, 320, 442, B II, 3.

[66a] B I, 297: «Ich lese diesen Kirchenlehrer mit ungemeiner Vertraulichkeit».

[67] B I, 294.

[68] B I, 307.

Wie entscheidend es für Hamanns innere Entwicklung sein musste, dass er in diesem Stadium nach der Bekehrung, wo sein Geist aufs höchste aufgewühlt und alle Seelenkräfte in Bewegung waren, auf Luther stiess, bedarf keiner ausführlichen Betonung. Erst dieses Zusammentreffen hat seinem Christentum die Eigenart verliehen, die es nachher hat. Der Bekehrungsvorgang selbst trägt pietistischen Charakter. Wenn Hamann aber später kein Pietist geworden ist, wenn sein Christentum von allem Gefühls- und mystischen Wesen meilenweit absteht, vielmehr in einem kraftvollen Objektivismus sein Rückgrat hat, so möchte ich das mit darauf zurückführen, dass der Magus sein durch die Erweckung in Bewegung versetztes inneres Leben durch Luther hat klären und formen lassen, dass die Flut seiner erregten religiösen Empfindungen, die wild wie ein Giessbach zu Tale brodelten, eingemündet sind in das Bett des Stromes, der durch den Namen Martin Luther bezeichnet ist. Seither sind ihm Christentum und Luthertum, biblisches Evangelium und reformatorische Botschaft eins[68a]. Die Bibel, die ihm zum Leben verholfen, und Luther, der diesem Leben die weitere Richtung gab, wurden fortan die Quellen, aus denen sich sein innerer Mensch vornehmlich speiste.

Wie sehr Hamann ein Bibelmensch war, in seinem ganzen Wesen von der Schrift imprägniert, wie die Fürstin Gallitzin sagte[69], das leuchtet aus jeder seiner Schriften hervor und ist hier nicht der Ort auszuführen. Dagegen erübrigen noch einige Angaben über Umfang und Charakter seiner Lutherlektüre. Wir hörten eben, dass Hamann über die geringe Lutherkenntnis seines Zeitalters klagte. Es war ihm ja, als hätte er ihn erst neu entdecken müssen. Hamanns Klage ist modern, sie ist aber auch schon sehr alt, fast so alt wie Luthers Kirche selbst. Schon aus dem Zeitalter der Orthodoxen hören wir sie[70], sicher mit Recht. Die Orthodoxie hat ihren Helden mehr gelobt als gelesen[71]. Ueber die Lutherkenntnis im Pietismus wissen wir, dass

68a N III, 192; R VI, 143; G 368 und 415.

69 G 68.

70 Vgl. die bei K. Thieme: Die sittliche Triebkraft des Glaubens (1895) S. 276 angeführte Stelle aus Stephan Praetorius (gest. 1603): «Meinen auch, es sei eine neue unerhörte Theologie, wenn man auf gut Paulisch und Lutherisch von diesen Sachen redet . . . Ursach aber ist die, denn sie lesen den Mann Gottes, den Engel aus der Sonne, Lutherum, nicht, wudeln in andern unreifen scheinbaren und bald vergänglichen Büchern. Und ob sie schon zuweilen Lutherum lesen, so forschen sie doch nicht nach seinem Herzen oder nach dem Stück, um welches willen Lutherus Lutherus ist und er uns von Gott gegeben ist.»

71 Stephan, Luther in den Wandlungen seiner Kirche, Abschn. II (Lutherkenntnis der Orthodoxie) S. 11—26.

Spener Luther aus eigener Lektüre gut gekannt hat[72]. Ebenso hat ein Gottfried Arnold[73] mit Liebe Luther gelesen. Er schätzte besonders den Galaterkommentar von 1519, die Kirchenpostille 1521 und die Schrift von der Freiheit eines Christenmenschen. Auch Zinzendorf liebte Luthers Schriften sehr und hat sie zeitlebens eifrigst studiert. In Herrnhut hat er die mystischen Schriften durch solche Luthers zu verdrängen gesucht[74]. Besonders hoch standen ihm der Kleine Katechismus — ein *θεῖον* hat er ihn genannt — und Luthers Lieder[74a]. Von den Zeitgenossen Hamanns hat wohl nur Lessing eine nennenswerte eigene Lutherbelesenheit besessen[75].

Hamann indessen hat auch ihn an Kenntnis Luthers fraglos weit überragt. Wir wissen, dass er Rambachs Auswahl von Lutherschriften, eine dickleibige Sammlung, gelesen hat; das war 1759 und 1760, am Anfang seines Feldzuges gegen den Aufklärungsgeist. Zwanzig Jahre später, im Jahre 1780, in demselben Jahre, wo er den Kampf gegen die Aufklärung auf Moses Mendelssohn, Lessing, Kant auszudehnen begann, hat er sich noch einmal besonders intensiv mit Luther befasst. Am Sonntag Jubilate 1780 verfiel der Magus, wie er erzählt[76], auf den Gedanken, Luthers Schriften erneut durchzulesen. Die Ausgabe, die er diesmal seiner Lektüre zugrundelegte, war die sogen. Jenaer Ausgabe von Luthers Werken, die zweite, von 1555—58 in acht deutschen und vier lateinischen Bänden erschienene Gesamtausgabe von Luthers Werken. Hamann hat, wie er in den Briefen schreibt[77], in der Zeit von April bis August neben seinen anderen Arbeiten her sieben von diesen grossen Bänden bewältigt. Er hat sich wie ein Schwamm daran vollgesogen und ist wieder, wie in sei-

[72] Eine Studie über Spener und Luther verdanken wir P. Grünberg (Allg. Evg. Lutherische Kirchenzeitung, 1905, Sp. 114—119).

[73] Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie, Teil II, Buch 16, Kap. 5. Dazu Erich Seeberg: G. Arnold (1923) S. 111/12.

[74] Nach einer Angabe Spangenbergs in seinem Leben Zinzendorfs S. 935 (1772—74).

[74a] Nach einer Mitteilung Spangenbergs in der «Apologetischen Schluss-Schrift» (1752) Seite 699—702.

[75] Zscharnack, Lessing und Semler (1905) 76 f. und K. Burdach in Zeitwende II, 2, 1926 S. 137 in dem Aufsatz «Aus der Sprachwerkstatt des jungen Goethe».

[76] R VI, 126: «Am Sonntage Jubilate verfiel ich durch einen eigenen nexum idearum auf den Einfall, Luthers Schriften zu lesen, und bin heute mit dem ersten Theile der Jenaischen Ausgabe fertig geworden, die ich leider incomplet besitze. Ich habe mich wie ein Schwamm daran voll gesogen, denke nicht nur fortzufahren, sondern auch die Walchische Ausgabe hier zum Gebrauch aufzutreiben. Sind wir nicht wieder auf eben dem Fleck, von dem er ausgegangen?»

[77] R VI, 130, 138, 149, 156.

ner Jugend, erfüllt von einem Gefühl innigster religiöser Verwandtschaft[78] mit «Vater Luther».

Das sind die beiden Höhepunkte von Hamanns Lutherlesung, der erste am Beginn von des Magus erster schriftstellerischer Periode (1759—64), der zweite am Anfang des dritten und letzten (von 1779—86 gehenden) Abschnitts seiner Autorschaft. Aber sicher hat sich Hamann auch in den zwanzig dazwischenliegenden Jahren in Luther versenkt.

Er hat also ohne Zweifel die umfassendste Lutherkenntnis seines Zeitalters gehabt. Er bringt Zitate aus Luthers Briefen[79], aus Kommentaren[80], aus didaktischen Schriften[81], vor allem aber aus Luthers polemischer Literatur[82] (Wider das Papsttum zu Rom, Grund und Ursache, Wider Hans Worst, und andere). Aber am meisten hat es ihm eine andere Gattung von Lutherschriften, nämlich die für die einfachen Laien und die Kinder bestimmte, angetan. Die Vorreden Luthers zur Bibel und den Kleinen Katechismus («Die Kinderlehre») stellt er am höchsten. An der Vorrede zum Psalter kann er sich nicht müde lesen[83], daneben schätzt er die Vorrede zum Römerbrief[84] und zur Apokalypse[85] besonders. Ueber den Katechismus erst ist er Lobes voll[86]. Er ist ihm ein «Kleinod», die unübertreffliche klassische Zusammenfassung der Grundwahrheiten der christlichen Religion. Auch Luthers Lieder zitiert er oft, am liebsten das Osterlied «Christ lag in Todesbanden»[87] und das Lied von der Verborgenheit der Kirche Gottes: «Sie ist mir lieb die werte Magd»[88]. Diese Hochschätzung des Katechismus und der Lutherlieder teilt er mit Zinzendorf. Also gerade die schlichtesten, am meisten den Volkston treffenden, am meisten den Herzton spüren lassenden Zeugnisse Luthers haben den Magus am tiefsten erquickt. Das ist gewiss kein Zufall. Er, selbst ein Mann mit dem «Kindlein im Auge» (um das Wort von Cl. Brentano auf ihn anzuwenden), aber unvermögend, einfältigen Gedanken einen einfältigen Ausdruck zu verleihen, fand hier das, was er bei sich selber vergebens suchte.

78 R VI, 127, 150.
79 B I, 296—297.
80 R VI, 150; VII, 104.
81 B I, 442.
82 B I, 377; N II, 66 (aus «Wider das Papsttum»); VI, 127; VII, 173.
83 B II, 3.
84 N II, 213.
85 N II, 249; N IV, 283; N III, 190; N III, 381; ausserdem Vorrede zu Daniel N III 239.
86 N III, 115, 173, 189, 195; IV, 379, 414; R V 48, 242.
87 R VI, 302.
88 R VI, 144.

Es wurde eben schon bemerkt, dass unter Luthers Liedern neben dem Osterlied eins den Magus besonders anzog, das «Lied von der heiligen christlichen Kirchen». Das führt uns auf einen weiteren Zug an Hamanns Verhältnis zu Luther, nämlich auf die Stellung Hamanns zu Luthers Kirche.

Es ist reizvoll, zu verfolgen, in welcher Form Hamann seit seiner ersten entscheidenden Berührung mit Luther dessen Namen erwähnt. Er gebraucht selten das einfache «Luther», sondern es ist, als überwalle ihn bei der Nennung des Luthernamens jedesmal ein Gefühl herzlichen Dankes und inniger kindlicher Zuneigung. «Unser Vater Luther», so und ähnlich sagt er fast jedesmal[89]. In diesen Bezeichnungen ist es belangreich, dass Hamann immer das Wörtlein «unser» gebraucht. Nie sagt er «mein Luther», obwohl er doch als einziger in seiner Zeit das Recht besessen hätte, ihn in besonderem Masse den seinen zu nennen. Immer heisst es «unser Luther». Das heisst, Hamann weiss, dass Luther nicht sein Privatheld ist, dass er ihm nicht allein gehört. Sondern er gehört einem grösseren Kreise, er gehört seiner Kirche. Er ist «Kirchenvater»[90] für Hamann und nur als solcher auch Hamanns Vater.

Luther und Luthers Kirche gehören für Hamann zusammen. Hamann hat daraus die praktischen Folgerungen gezogen und am Leben der Kirche Luthers in Königsberg aktiv teilgenommen[90a]. Sein kirchliches Bewusstsein war also nicht mit einer platonischen Liebe zu einer Idee der unsichtbaren Kirche identisch. So etwas gibt es für ihn nicht. Für ihn ist Kirche eine zwar nicht von der Welt stammende, aber in der Welt wirksame Grösse. Auch die Kirche wie alles Göttliche steht für ihn unter dem Gesetz der Inkarnation[91]. Sie ist nicht in ferner, jenseitiger Unsichtbarkeit vorhanden, sondern nimmt, obwohl sie göttlicher Herkunft ist, notwendig sichtbare, menschliche Formen an. Das heisst, die Kirche, obgleich ein göttlicher Organismus, nimmt, weil sie in die Welt eingeht, die Form der Erniedrigung und des Kreuzes an. Das war dem Magus klar bewusst; die Vorrede zur Apokalypse und das Lied Luthers von der Kirche mag er darum besonders geliebt haben, weil hier die Tatsache der Verhüllung und Entstellung der Kirche Gottes auf Erden in wahrhaft

[89] B I, 297; B II, 10; N III, 152; N II, 66; N IV, 283.

[90] B I, 297; N II, 66; IV, 283.

[90a] Anders als der Landsmann und Zeitgenosse Kant, dessen sich Fernhalten vom öffentlichen Gottesdienst von allen Biographen berichtet wird. Vgl. P. Kalweit: Kants Stellung zur Kirche (1904) S. 15 f. und Hans Rust: Kant und das Erbe des Protestantismus (1928) S. 107.

[91] Ueber dieses leitende Prinzip von Hamanns Weltanschauung siehe oben den ersten Aufsatz.

klassischer Weise zum Ausdruck kommt.

Hamann wusste also, dass er die unsichtbare Kirche nirgends anders als in ihrer unscheinbaren Empirie suchen dürfe, und darum hat er sich mit Entschlossenheit als ein Glied der lutherischen Kirche Königsbergs, so wie er sie vorfand, bekannt. Manches an ihr hat ihn abgestossen. Einmal lief er mitten im Abendmahl weg, weil die geistlose Geschwätzigkeit des Predigers nicht mehr zum Mitanhören war. Aber acht Tage später geht er in dieselbe Kirche, um den zweiten Teil der Eucharistie nachzuholen. «Es lohnt sich,» so schreibt er, «immer noch» — also trotz unfähiger Pastoren — «in des Herrn Haus zu gehen und den öffentlichen Versammlungen beizuwohnen» [92]. Also er verwechselt die Kirche auch nicht mit der Person eines einzelnen Pfarrers, kann unheilige Schale und heiligen Kern unterscheiden. Es konnte auch vorkommen, dass er, wie er selbst schreibt, zwar sehr erbaut, aber auch sehr erfroren aus der Kirche ging [93]. Auch das hat ihn nicht abgeschreckt.

Der Magus ist wohl einer der treuesten Kirchgänger gewesen, die das damalige Königsberg gehabt hat. Nur ausnahmsweise feiert er den Sonntag daheim, dann aber mit Hausandacht [94]. Nach Krankheiten ist sein erstes, was er unternimmt, der Kirchgang [95].

An Beichte und Abendmahl nimmt er häufig teil [96], sind ihm doch Brot und Wein, wie er oft gut lutherisch sagt, die Kennzeichen des Christentums [97]. Sein liebster Gottesdienst ist die Frühmette, also der Frühgottesdienst [98]. Das Singen der Kirchenlieder ist ihm ein besonderer Genuss. Er nennt sich selbst einen Freund von Vokalmusik und Gesangbuch [99] und hat an anderer Stelle Luthers Schriften, dazu Bibel und Gesangbuch als seine geistigen Nährmütter bezeichnet [100]. Wie sehr er im Gesangbuch zu Hause ist, zeigen die vielen Kirchenliederzitate seiner Schriften [101]. Er hat das Kirchen-

[92] G 116.

[93] R V, 209.

[94] R VI, 111; dazu VII, 339; seiner Hausandacht tut Hamann ausserdem Erwähnung in G 85, 115; R VI, 218 und 336 u. a.

[95] R VI, 69, 363 und 368; Kirchgang ausserdem erwähnt in G 98 und 542; R V, 209; VI, 76, 238, 369; VII, G 243, 255.

[96] R VII, 166, 351; VI, 270; V, 150.

[97] N IV, 416; R V, 278.

[98] G 368.

[99] R VI, 119. Dass Hamann mit Herder zu den geistigen Ahnen der heutigen Singebewegung gehört, hat J. M. Müller-Blattau in seinem Aufsatz «Die geschichtlichen Wurzeln der musikalischen Erneuerung» (Bärenreiter-Jahrbuch 1929) gezeigt.

[100] B I, 294.

[101] Z. B. R V, 16, 274, 276, 294; VI, 106, 111, 113, 247; VII, 198, 244, 342.

gesangbuch auch als Hausgesangbuch benutzt. Besonders vor Weihnachten hat er mit seinen Kindern viel gesungen und darum die «langen Abende der lieben Adventszeit» besonders gern gehabt[102]. Er lebt aber nicht nur im Gesangbuch, er lebt auch in der Perikopenfolge[103]. Er kennt das Evangelium des Sonntags, schon bevor er zur Predigt geht, bereitet sich sogar durch Lektüre darauf vor oder liest es zu Hause, wenn er nicht in die Kirche kann.

Besonders wert ist ihm der Sonntag, an dem über das Evangelium von Petri Fischzug gepredigt wird[104]. Denn mit diesem Evangelium verliess er nach seiner Bekehrung England und kam mit demselben in Riga an. Noch zwei Jahre vor seinem Tode erlebte er an diesem Sonntag einen Gottesdienst, der einer der feierlichsten seines Lebens gewesen ist, wie er sagt. «Ich lag», schreibt er, «die ganze Predigt über mit dem Kopfe auf meinen Stock gestützt und liess den Thränen ihren Lauf, die mehr aus Dank und Freude als Reue flossen.»

Es scheint mir, man bräche ein wesentliches Stück aus Hamanns Lutherliebe heraus, wenn man sein Verhältnis zu Luthers Kirche unbeachtet liesse.

Hamanns Bedeutung für die neuere deutsche Geistesgeschichte kann man sich kaum gross genug vorstellen. Er hat die Bewegung des Sturms und Drangs mitgeschaffen[105], er ist auch einer der wichtigsten Vorläufer der Romantik[106] und drittens verdankt ihm die Erweckung, die durch die Namen Claudius, Lavater, Jung-Stilling, Jacobi bezeichnet ist, massgebende Einwirkungen[107]. Er hat die einzelnen Glieder dieser Gruppen teils durch persönliche und literarische Berührung beeinflusst, auf die anderen, die nicht bewusst unter seinem Einfluss standen, hat er doch dadurch gewirkt, dass er die geistige Luft mitbilden half, in der sie alle atmeten.

Aber merkwürdig, in dieser neuen Atmosphäre spielte d e r keine Rolle, der im Mittelpunkt von Hamanns Denken gestanden hatte: Luther. Das gilt auch von den genannten Gliedern der Erweckung. Man wird schwerlich den Halbrationalisten Jacobi, noch weniger den schwärmenden Lavater, auch Jung-Stilling nicht, — am ehesten

[102] R VII, 295 und 297.

[103] G 55, 247; R VII, 155.

[104] R VII, 323.

[105] Jakob Minor: Johann Georg Hamann in seiner Bedeutung für die Sturm- und Drangperiode, 1881.

[106] Rudolf Unger: Hamann und die Romantik (in Festschrift für August Sauer 1925) S. 202—222. Ausserdem Josef Nadler: Die Berliner Romantik, 1921, S. 50 f. Hamann steht in diesem Buche an der Spitze der Romantiker.

[107] W. Lütgert («Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende», Bd. II, S. 1 f.) wertet den Magus als den Anfänger der Erweckungsbewegung.

noch Claudius — als wirkliche Jünger Luthers, so wie der Magus in seiner Person einen verkörperte, werten dürfen[108]. Die Lutherferne der Romantik aber ist schon dadurch erwiesen, dass verschiedene Häupter der Romantik katholisch wurden. Aber Herder? Hat nicht er, der ohne Frage Hamanns vertrautester Schüler gewesen ist, dem Magus seine eigentliche und tiefste Botschaft, auch das neue Lutherverständnis, abgenommen?

Dem von Hamann gegebenen Anreiz zur Lutherlektüre ist Herder zwar begeistert gefolgt. Er hat sich von der Generation nach Hamann ohne Zweifel am eingehendsten in Luthers Schriften vertieft und ihn auch zunächst mit den Augen seines Lehrers gelesen. In der Bückeburger Zeit (1771—76) ist er dem Lutherverständnis Hamanns am nächsten und dem der Aufklärung am fernsten gestanden[109]. Er lehnt in dieser Periode das Lutherbild des Rationalismus ausdrücklich ab. Luther ist ihm nicht nur der Erzieher, Lehrer und Freiheitsheld, sondern Held der Religion, der in neuer Weise in der Bibel das Wort Gottes fühlte. Er hat einen Blick für Luthers innere Anfechtungen. Die Aufklärung hatte diese dunkleren Seiten in Luthers Entwicklung bewusst oder unbewusst übersehen. Auch die anderen von Hamann neuentdeckten Züge an Luthers Bild kehren bei ihm wieder: Luther als Mann echter Leidenschaft und als Sprachgenie.

Aber dies Hamannsche Lutherbild war doch offenbar mehr im ersten Jugendüberschwang nachempfunden, als völlig innerlich angeeignet. Denn das aufklärerische Lutherverständnis, das der junge Herder in Acht und Bann erklärt hatte, tauchte, je älter er wurde, aus der Versenkung seines eigenen Bewusstseins bei ihm wieder auf. Für den späteren Herder ist Luther fast ausschliesslich der Kämpfer gegen äussere Autorität, Wiederhersteller der Vernunft, Kulturbringer und Erzieher[110] — was er für die Aufklärung auch gewesen ist.

Der frische Strauss von Luthereindrücken, den der Magus seinem Schüler in die Hand gab, ist in des Schülers Hand verwelkt. Das gilt nicht nur vom Lutherverständnis. Auch der sonstige Kern von Hamanns Botschaft hat in Herder keinen Fortsetzer und Verbreiter gefunden. Der Magus wusste das auch. Er sagt einmal[111], dass sich

[108] Vgl. Lütgert (in dem in voriger Anm. gen. Bde.) über Jacobi S. 20 f., Lavater S. 38 f., Jung-Stilling S. 52 f., Claudius S. 67 f. Zu Claudius vgl. den feinen Essay von F. Loofs «Zum Gedächtnis des Wandsbecker Boten» in Theol. Studien und Kritiken, Jahrg. 88, 1915, S. 173 f. und S. 273 f.

[109] H. Stephan: Herder in Bückeburg (1905) und Martin Doerne: Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie (1927).

[110] Man vergl. die Lutherbeurteilung Herders in den Briefen zur Beförderung der Humanität 1793 mit der in den Provinzialblättern an Prediger 1774.

[111] R V, 101.

zwar einige seiner Samenkörner bei Herder in Blumen und Blüten, aber nicht in Früchte verwandelt hätten.

Hamann blieb mit seinen tiefsten Gedanken fast völlig einsam in seiner Zeit. Ich sage «fast». Denn in einem kleinen Kreis fand er noch zu Lebzeiten Widerhall und das war ein katholischer Kreis, jener Kreis, der sich um die Fürstin Gallitzin in Münster scharte. Hier, unter innerlich bewegten katholischen Christen, fühlte er sich noch am meisten verstanden, er der entschiedenste Lutheraner seiner Zeit.

Hamanns neues Lutherverständnis aber musste, da es ihm natürlich die Katholiken, wollten sie sich nicht ganz aufgeben, auch nicht abnehmen konnten, mit seinem Wiederentdecker ins Grab sinken. Luthers Stern, so jäh er aufging, so jäh ist er verblasst[112]. Es ist Hamann also nicht beschieden gewesen, seinen Zeitverwandten einen neuen unausweichlichen Eindruck von Luther und der Reformation zu vermitteln, wie es ihm überhaupt versagt blieb, dem Evangelium einen massgebenden Platz in der Zeitbildung zu verschaffen. Er hat diese Tatsache gesehen und war nicht enttäuscht darüber. Denn er hatte von vornherein mit nichts anderem gerechnet. Er wusste, dass er eine «unzeitige Geburt»[113], «ein Prediger in der Wüste»[114] bleiben müsse. Dass noch einmal eine Erfüllung seiner Hoffnungen kommen sollte, glaubte er. Aber er selbst durfte nur Vorläufer dieser Erfüllung sein, nur Knospe, nicht reife Frucht, nur Anfänger, nicht Vollender. Das endgültige Wort Gottes an seine Zeit war ihm nicht gegeben. Diese ihm gebotenen Grenzen hat der Magus bescheiden inne gehalten, hat in keiner seiner Schriften seinen Namen genannt, sondern sich unter schwerverständlichen Titeln verborgen. Auch seine dunkle Sprechweise bekommt von hier neues Licht.

Der «Magus in Norden» hatte also ein anderes Berufsbewusstsein, als es Luther besass. Luther wusste sich seinen Deutschen zu einem Propheten bestellt und mit der Vollmacht bekleidet, offen vor sie zu treten und ihnen zu sagen, dass Gottes Stunde gekommen und wieder einmal die Zeit erfüllet sei. Luther war von der Wichtigkeit des Heute durchdrungen. Hamann aber lebte im Morgen. Auch Hamann war ein Prophet, aber einer von denen, die reden müssen ohne die Verheissung, verstanden zu werden. Er war ein Gotteszeuge, der

[112] Was in Sturm und Drang und Romantik von Hamanns Lutherauffassung blieb, das war die Freude an Luthers Sprache und Kraft. Aber das waren gerade nicht die Hamanns Lutherbild eigentümlichen, sondern die mit dem Lutherbild Klopstocks und Lessings gemeinsamen Züge. Vgl. dazu Walter Rehm: Luther im Lichte der Klassik u. Romantik in Zeitwende III, 2 (1927) S. 254—267.

[113] R VII, 242.

[114] N III, 369; R VII, 157, 257.

sich in besonderem Masse in der Haltung demütigen Wartens befand. So brünstig er das Kommen des heiligen Geistes der Reformation herbeisehnte, so sehr beschränkte er sich in seiner Botschaft auf die ihm von Gott gebotenen Grenzen und hütete sich davor, sich die Verfügung über diesen Geist anzumassen. Denn er wusste: «Der ächte Reformationswind bläset, wo er will» [115].

[115] N IV, 384.

Hamann und Lessing

Johann Georg Hamann, der geistesmächtige Zeuge des Evangeliums in der Aufklärungszeit, hat in seinem Zeitalter nur zwei Gegner gefunden, die seiner würdig waren: Lessing und Kant. Ueber Hamanns Angriff auf Kant habe ich im ersten Aufsatz berichtet. Das Verhältnis des Magus im Norden zu Lessing soll im Folgenden zur Darstellung kommen[1].

Wie sehr sich schon in der geistigen Anlage der Kritiker Lessing von dem alle Dinge in ihrer unteilbaren Einheit schauenden Hamann unterschied, bedarf keiner Betonung. Und doch muss gesagt werden, dass bei aller Gegensätzlichkeit auch ein verwandter Geist in den beiden Männern lebte. Ein Wort wie dies, dass das Religions-

[1] Die von Hamann an Lessing geübte religiöse Kritik, obgleich sie die tiefdringendste ist, die Lessing zuteil wurde, ist in der Lessingliteratur bisher nicht behandelt worden. *Unger* geht auf das Verhältnis Hamanns zu dem Kritiker, Aesthetiker und Theologen Lessing an mehreren Stellen seines grossen Werkes «Hamann und die Aufklärung» (z. B. Bd. I, S. 222—224 und S. 434—447) ausführlich ein und verfolgt die beidseitigen Beziehungen mit grosser Einfühlung. Nur das Theologische an seiner Darstellung scheint mir noch einer Ergänzung zu bedürfen, die ich im Folgenden zu geben versuche.

[2] Brief Lessings an seinen Bruder Karl vom 2. Febr. 1774 (Lessings sämtliche Schriften herausgegeben von Lachmann-Muncker, Bd. 18, S. 101). Ich will den Zusammenhang dieser für Lessings Stellung zur Orthodoxie und zur Aufklärung überaus wichtigen Stelle ganz hierhersetzen: «Nicht das unreine Wasser, welches längst nicht mehr zu brauchen, will ich beibehalten wissen: ich will es nur nicht eher weggegossen wissen, als bis man weiss, woher reineres zu nehmen: ich will nur nicht, dass man es ohne Bedenken weggiesse, und sollte man auch das Kind hernach in Mistjauche baden. Und was ist sie anders unsere neumodische Theologie, gegen die Orthodoxie, als Mistjauche gegen unreines Wasser? Mit der Orthodoxie war man, Gott sei Dank, ziemlich zu Rande; man hatte zwischen ihr und der Philosophie eine Scheidewand gezogen, hinter welcher eine jede ihren Weg fortgehen konnte, ohne die andere zu hindern. Aber was tut man nun? Man reisst diese Scheidewand nieder und macht uns unter dem Vorwande, uns zu vernünftigen Christen zu machen, zu höchst unvernünftigen Philosophen. Ich bitte dich, lieber Bruder, erkundige dich doch nur nach

system der Aufklärer ein «Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen» sei[2], würde man eher Hamann, aber nicht Lessing zutrauen. Und doch stammt es von Lessing, der wie Hamann das harmonisierende Vermitteln und die Leisetreterei der Aufklärer hasste. An einem Punkte, in seiner «Erziehung des Menschengeschlechts», hat Lessing bekanntlich den Versuch gemacht, die Aufklärung über sich selbst hinauszuführen und ihr die Bedeutung der Geschichte näherzubringen. In derselben Richtung ging aber auch Hamann. Vor allem aber finden sich bei Lessing Zeugnisse echter Lutherbegeisterung, die denen Hamanns kaum nachstehen. Im Kampf gegen den Lutheraner Goeze fühlt sich Lessing als der wahre Lutherjünger und ruft den Geist Luthers zum Richter an: «O, dass e r es (nämlich über mich urteilen) könnte, e r, den ich am liebsten zu meinem Richter haben möchte! — Luther, du! — Grosser, verkannter Mann! Und von niemandem mehr verkannt als von den kurzsichtigen Starrköpfen, die, deine Pantoffeln in der Hand, den vor dir gebahnten Weg schreitend, aber gleichgültig daherschlendern. Du hast uns von dem Joche der Tradition erlöset; wer erlöset uns von dem unerträglichen Joche des Buchstabens?»[3] Stellen wir Hamanns ähnliche Ausbrüche daneben, so erhalten wir den Eindruck, dass nicht nur Trennung, sondern auch Verbindung das Verhältnis Hamann-Lessing durchwebt hat.

Hat Hamann dies aber auch selbst gefühlt, hat er erkannt, dass z. B. in der Stellung zur Geschichte und zu Luther eine Gemeinsamkeit zwischen ihm und Lessing bestand? Diese Frage muss negativ beantwortet werden: Hamann hat sich gerade in den genannten Punkten durch eine breite Kluft von Lessing getrennt gesehen. Gerade der «Erziehung des Menschengeschlechts» hat er Mangel an

diesem Punkte genauer und sehe etwas weniger auf das, was unsere neuen Theologen verwerfen, als auf das, was sie dafür in die Stelle setzen wollen. Darin sind wir einig, dass unser altes Religionssystem falsch ist: aber das möchte ich nicht mit dir sagen, dass es ein Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen sei. Ich weiss kein Ding in der Welt, an welchem sich der menschliche Scharfsinn mehr gezeigt und geübt hätte, als an ihm. Flickwerk von Stümpern und Halbphilosophen ist das Religionssystem, welches man jetzt an die Stelle des alten setzen will.»

[3] Im folgenden zitiere ich Lessings Werke zugleich nach der Lachmann-Munckerschen und nach der in Bongs (Hempels) Goldener Klassikerbibliothek erschienenen, von Petersen und v. Olshausen edierten Ausgabe; die Herausgabe der Theologischen Schriften dieser zweiten Sammlung (Teil 20—23) lag in den Händen von L. *Zscharnack*, dessen Einleitung ich wertvolle Aufschlüsse verdanke. Die im Text zitierte Stelle über Luther findet sich in dem Absagungsschreiben Lessings an Goeze: Lachmann-Muncker Bd. 13, S. 102 = Petersen-Olshausen Bd. 23, S. 160. Dazu vergleiche man die Berufung Lessings auf Luther im ersten Antigoeze: Lachmann-Muncker 13, 143 = Petersen-Olshausen 23, 193.

echtem und wahrem Reformationsgeist vorgeworfen[4].

Dass es ihm ein Ernst gewesen sei, eine neue Bahn zu brechen, hat der Magus Lessing zugebilligt[5]. Aber mit seinem Weg war er nicht einverstanden. Denn der Weg Lessings ging an der Bibel vorbei, oder besser, über die Bibel hinaus. In der «Erziehung des Menschengeschlechts» § 67 wird es als eine knabenhafte Stufe bezeichnet, dass man die Bibel «für das Non plus ultra seiner Erkenntnisse» halte[6]. In ihrem Mannesalter müsse die Menschheit über dieses Stadium hinauswachsen. Dem Kampf gegen Goeze sah Hamann dieselbe antibiblische Stimmung zugrunde liegen. An sich war er der Persönlichkeit des orthodoxen Eiferers keineswegs zugetan. Aber gegen Lessing schien ihm, wie er sich drastisch ausdrückt, der «Oelgötze bei aller seiner Dummheit» doch recht zu haben[7]. Während Lessing seinem Hamburger Gegner vorhält, dass er durch sein buchstabengläubiges Eifern die Protestanten in den Schoss der katholischen Kirche scheuche[8], kehrt Hamann einen verwandten Vorwurf gegen Lessing: Gerade Lessing stürze das Volk wieder in das Papsttum hinein, indem er ihm die Bibel durch alle möglichen Sophistereien verleide und aus den Händen zu spielen suche[9].

[4] Hamann im Brief an Herder vom 24. April 1780 (R VI, 127—128): «Gestern brachten mir Juden die Schrift, welche Lessing zum Drucke befördert, über die Erziehung des Menschengeschlechts. Ich habe selbige bloss ansehen können. Wissen Sie den Verfasser nicht? — Kein Schiblemini, kein rechter Reformationsgeist, keine Empfängniss, die ein Magnificat verdiente.» Aehnlich in einem spätern Brief an Herder vom 11. Juni 1780 (R VI, 139): «Heute vor acht Tagen erhielt ich zum zweitenmale die Erziehung des Menschengeschlechts. Im Grunde der alte Sauerteig unserer Modephilosophie; Vorurteil gegen Judenthum — Unwissenheit des wahren Reformationsgeistes.»

[5] Hamann an Herder, 28. März 1785 (R VII, 239): «Was sagen Sie aber zu Lessings theologischem Nachlass? Es ist schade um einige Stücke, dass sie nicht ganz sind. Manches ist wohl nicht der Rede wert. Ich hatte mich eben an dem Parasiten und Compilator H. übel und weh gelesen, fand daher desto mehr Mark, Saft und Kraft an einem Manne, der selbst gedacht und dem es ein Ernst gewesen, eine neue Bahn zu brechen. Unterdessen ist es doch sonderbar, dass der Genius unseres seculi spornstreichs sich in das Pabstthum wieder stürzt, besonders dadurch, dass man dem Volke die Bibel durch alle möglichen Sophistereien zu verleiden und aus den Händen zu spielen sucht.»

[6] Lachmann-Muncker 13, 429 = Petersen-Olshausen 6, 77: Auch war es höchst nötig, dass jedes Volk dieses Buch eine Zeit lang für das Non plus ultra seiner Erkenntnisse halten musste, denn dafür muss auch der Knabe sein Elementarbuch vors erste ansehen.

[7] G V, 24—25 (Brief Hamanns an Jacobi vom 5. Dezember 1784).

[8] Lachmann-Muncker 13, 144 = Petersen-Olshausen 23, 194: Und nun, Herr Pastor, arbeiten Sie nur darauf los, so viele Protestanten als möglich wieder in den Schoss der katholischen Kirche zu scheuchen. So ein Lutherscher Eifrer ist den Katholiken schon recht.

[9] R VII, 239. Das Zitat ausgeschrieben in Anm. 5.

Ist das nicht ein ungerechtes Urteil? Muss es nicht in uns den Verdacht erwecken, dass der Magus, dem die Bibel wie selten einem Menschen die Lebensquelle war, von der damals aufkommenden und bis in die Gegenwart hineinreichenden Krisis des Schriftglaubens, deren Hauptvertreter eben ein Lessing ist, überhaupt nicht berührt wurde? Hat er dann aber ein Recht, Lessing anzugreifen?

Worin bestand letztlich Lessings Anliegen in seinem Kampf gegen den Bibelglauben? Lessing sagt, dass die Nachrichten von Jesu Taten (Wundern) ihn noch nicht dazu verbinden, Christus für Gottes Sohn zu halten. Denn sie handeln von Vergangenem. Um aber die Gottessohnschaft Jesu in uns zu begründen, brauche es gegenwärtige Erfahrung. Eine solche mache er an Jesu Lehren, nicht an seiner Geschichte. Die Lehren Jesu allein sind für Lessing der Beweis des Geistes und der Kraft [10]. Die Lehren haben eine innere Logik, der sich die Vernunft nicht entziehen kann. Sie erweisen sich als «notwendige Vernunftswahrheiten». Den historischen Tatsachen aber («Geschichtswahrheiten») geht, weil sie längst geschehen und auf ihren Wahrheitsgehalt nicht mehr durch eigene Wahrnehmung kontrollierbar sind, diese unmittelbare Ueberzeugungskraft ab. Sie sind «zufällig» [11].

Lessing scheidet also Geschichte und Lehre. Die Geltung der religiösen Lehren für ihn bleibt bestehen, auch wenn man ihren Verkünder und die Urkunde, in der sie zuerst sich finden, wegdenkt. Vielmehr sollen wir es gerade lernen, sie «wegzudenken». Denn die Verkündigung Jesu und die Bibel hatten nur die Aufgabe, Wahrheiten in uns zu wecken, die unsere Vernunft zu einem späteren Zeitpunkt auch von selber gefunden hätte. Nachdem diese Wahrheiten uns aber «offenbart» sind, gilt es, ihnen das geschichtliche Gewand abzustreifen und sie nachträglich zu «Vernunftswahrheiten» auszubilden» [12].

[10] Damit glaube ich den wesentlichen Inhalt der Lessingschen Schrift «Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft» (Lachmann-Muncker 13, 1—8 = Petersen-Olshausen 23, 45—50) in gedrängtester Form wiedergegeben zu haben.

[11] Der Lessingsche Kanon (in «Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft») «zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen Vernunftswahrheiten nie werden» (Lachmann-Muncker 13, 5 = Petersen-Olshausen 23, 47) ist natürlich nur für den überzeugend, der mit Lessing der Ansicht ist, dass nur Vernunftswahrheiten «notwendig», historische Wahrheiten aber «zufällig», d. h. relativ, sein müssen. Die beiden Beiwörter «notwendig» und «zufällig» bedeuten im Zusammenhang der Schrift, worauf schon der mit diesem Satze angegriffene Schumann Lessing aufmerksam machte, eine Petitio principii. Hamann z. B., wie wir noch sehen werden, bestreitet, dass Geschichtswahrheiten ausnahmslos «zufällig» sind.

[12] So Lessing in der Erziehung des Menschengeschlechts bes. § 76 (Lachmann-Muncker 13, 432 f. = Petersen-Olshausen 6, 79): «Als sie (nämlich die

Hamann steht diesen ganzen Gedankengängen ablehnend gegenüber[13]. Zwar, Lessings Voraussetzung, dass der Christ nur von gegenwärtiger Ewigkeit leben könne, ist auch die seine. Er gibt auch zu, dass geschichtliche Tatsachen oder Urkunden als solche religiösen, d. h. Gegenwartswert besitzen. Aber er bestreitet, dass Geschichte in jedem Falle Vergangenheit sei. Er weiss davon, dass Gott zu uns auch durch vergangene Geschichte redet und dass so längst verjährtes Geschehen Offenbarung des lebendigen Herrn und damit Gegenwart für uns wird[14]. Also «zufällige Geschichtswahrheiten» können Ewigkeitstiefe und damit Gegenwartsnähe haben, «physische Fakta» können mehr als bloss physische Fakta sein, nackte Tatsachen der Vergangenheit können ein Geheimnis in sich bergen, das

Vernunftswahrheiten) geoffenbaret wurden, waren sie freylich noch keine Vernunftswahrheiten; aber sie wurden geoffenbaret, um es zu werden. Sie waren gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermassen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem voraus gesagten Facit begnügen: so würden sie nie rechnen lernen und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bey ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen.» Vgl. dazu in *Zscharnacks* Werk «Lessing und Semler» (1905) das Kapitel: Lessings Begriff der Offenbarung, S. 229 f.

[13] Noch am meisten zusammenhängend hat Hamann seine Lessingkritik in der 1779 erschienenen Schrift «Κογξομπαξ. Fragmente einer apokryphischen Sibylle über apokalyptische Mysterien» (N III, 215—228) entfaltet. Man hat (Konschel in Schriften der Synodalkommission für ostpreussische Kirchengeschichte 13, 1912, S. 50) diese Schrift zu dem Schwerstverständlichen gerechnet, was der Magus geschrieben habe. Es kostet in der Tat bei dieser Schrift besonders Mühe, sich durch das Gestrüpp abrupter Andeutungen, geheimnisvoller Einkleidungen, von Zitaten usw. hindurchzuwinden. Ausserdem gehören zu den in diesem Büchlein Angegriffenen neben Lessing auch *J. A. Starck* (mit seinen Büchern Hephästion (1775) und Apologie des Ordens der Freimaurer, 1778), *Meiner* (Philosophische Schriften 1776) und *Steinbart* (System der reinen Philosophie oder Glückseligkeitslehre des Christentums, 1778), so dass es immer erst zu prüfen gilt, wo Hamanns Einwendungen gegen diese Werke und wo sie gegen Lessing gerichtet sind. — Die Lessingschriften, an denen sich der in Konxompax entladene Widerspruch des Magus entzündet hat, sind: Ernst und Falk. Gespräche für Freimaurer, 1778, (Lachmann-Muncker 13, 341 f. = Petersen-Olshausen 6, 23 f.) und «Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft», 1767, (Lachmann-Muncker 13, 1 f. = Petersen-Olshausen 23, 45 f.). Mit einer kritischen Anspielung ist (N III, 227) «Lessings nötige Antwort» (Lachmann-Muncker 13, 329 = Petersen-Olshausen 23, 258) bedacht, in der Lessing die Regula fidei gegen die Bibel ausspielt.

[14] Vgl. die Stelle im zweiten der «Hellenistischen Briefe» (N II, 176), wo Hamann nach einer Ausführung über «das Gegenwärtige» davon spricht, dass ihm die Geschichte wie ein Feld von Totengebeinen vorkomme, das leblos sei, «bis der Prophet zum Winde weissagt und des Herrn Wort zum Winde spricht». Dazu das Wort aus «Konxompax» (N III, 227): «Der Geist aber rechtfertigt und macht lebendig. Fleisch und Buch ohne Geist ist kein Nütze.»

noch für die Gegenwart Bedeutung hat[15]. Davon ahnt aber Lessing nichts. Für ihn ist die Geschichte ein abgeschlossenes Gebiet barer Tatsächlichkeiten; es gibt für ihn der Geschichte gegenüber darum nur «historischen Glauben»[16]. Für Hamann ist Geschichte nach allen Seiten offen, Durchbruchsort des Uebergeschichtlichen; er kennt darum ein (über den blossen historischen Glauben hinausgehendes) Lebensverhältnis zur Geschichte. Lessings Geschichtsauffassung musste in den Augen des Magus als eine Entgottung der Geschichte erscheinen.

Wie aber kommt er zu dieser Profanisierung? Hamann antwortet: Dadurch, dass Lessing die Geschichte mit profanen Augen, mit den Augen der Vernunft betrachtet. Darum sieht er nur die Aussenseite der Geschichte, aber nicht ihre Innenseite, nur das Sichtbare an ihr, nicht das Unsichtbare. Er sieht nicht, wie Natürliches und Uebernatürliches in ihr geheimnisvoll und unauflöslich vereinigt sind[17]. Weil er aber dies Geheimnis nicht sieht, darum streicht er es aus der Geschichte[18].

Er zerreisst die wunderbare Einheit von Geschichte und Lehre, Historischem und Metaphysischem, Zeitlichem und Ewigem. Er will das Unsichtbare losgelöst vom Sichtbar-Tatsächlichen besitzen und scheidet so, was Gott verbunden, ähnlich wie Kant auf seinem Gebiet das getan hat[19].

Die Folge dieser Scheidung ist, dass Lessing die Bibel entschwindet. Sie wird eine alte Urkunde, von der es nur Ueberlieferung gibt. Und diese Ueberlieferung schiebt sich als ein «Medium», «das ihr alle Kraft benimmt», zwischen ihn und die Bibel[20]. Er versteht es

[15] N II, 218—219. Man vergleiche zu Hamanns Geschichtsauffassung auch die Schrift «Golgatha und Scheblimini» (N III, 291—320), wo der von Mendelssohn behauptete Gegensatz von ewigen und zeitlichen Geschichtswahrheiten abgelehnt wird.

[16] Das Letzte geht deutlich aus der Schrift «Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft» hervor. Dazu vgl. auch Hamanns Aeusserung in N III, 227—228.

[17] N III, 218. Hier macht Hamann gegen die Vernunft, die den Gegensatz von «zufälligen Geschichtswahrheiten» und «notwendigen Vernunftswahrheiten» behauptet, das Hoc est corpus meum und die Geheimnisse sub utraque specie geltend. Das heilige Abendmahl hatte aber für Hamann die Bedeutung, dass es die Einheit von Sinnlichem und Begrifflichem, Historischem und Metaphysischem darstellte.

[18] N III, 218—19. Hamann wirft hier der Vernunft vor, dass sie dekretiere: «Dass ausser- und übersinnliche Geheimnisse, gleich dem ganzen Universo unter der Sonne, ein blendendes Nichts, ein eitles Etwas, kurz dem philosophischen Fluch und Widerspruch der Contingenz unterworfen sind und bleiben werden.»

[19] Vgl. oben S. 13—24. Ausserdem N III, 142 und R VI, 170—171.

[20] Lachmann-Muncker 13, 4 = Petersen-Olshausen 23, 46 («Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft»).

nicht mehr, sie als ein über die Zeiten hinwegwirkendes gegenwärtiges Zeugnis des heiligen Geistes zu benützen[21]. Sie wird ihm ein versiegelt Buch[22].

Lessing relativiert also die Geschichte und verabsolutiert die Vernunft, vergessend, dass die Vernunft selbst ein Stück der Geschichte ist[23], er reisst selber einen «breiten, garstigen Graben» (Lessing)[24] zwischen beiden auf und steht nun am Ufer, klagend, dass er den Zugang zur Vergangenheit nicht mehr finde. Hamann hat mit ihm kein Mitleid; denn das ist selbstverschuldetes Unglück. Es ist die Strafe für die Usurpation der Vernunft!

Die Vergötterung der Vernunft ist es also, die Lessing in seine Probleme und den Bibelglauben in seine damalige Krisis gebracht hat. Beissenden Hohn und Zorn, ähnlich dem Luthers in seiner Schrift gegen Erasmus[25], giesst Hamann in dem Zusammenhang, wo er dies ausspricht, über den Vernunftgötzen, vor dem seine Zeitgenossen auf den Knien liegen: «Was ist die hochgelobte Vernunft mit ihrer Allgemeinheit, Unfehlbarkeit, Ueberschwenglichkeit, Gewissheit und Evidenz? Ein Ens rationis, ein Oelgötze, dem ein schreiender Aberglaube der Unvernunft göttliche Attribute andichtet. — Ja, ja, Sie hat den Mann, den Herrn! und durch denselben redt er noch in den Kindern des Unglaubens, jener Erstgeborene, wie wohl er gestorben ist! — tritt den Sohn! seinen gerechtern Bruder, mit Füssen — achtet sein Blut der Besprengung unrein, durch welches er geheiligt ist, — und schmäht den Geist der Gnade! Die Kanzeln sind also gerechtfertigt, einen Baum der Erkenntniss zu verwünschen, dessen faule Früchte und kahle Blätter weder zur Speise und Arznei noch zu Schürzen dienen. — — Weg mit dem Starken zum Brandopferaltar des starken Geistes Diagoras! —»[26].

[21] N III, 227.

[22] N III, 220—221.

[23] In N III, 227 betont Hamann, dass die Vernunft «unseres» Geschlechts sei, d. h. an der menschlichen Erlösungsbedürftigkeit Anteil habe. Erst die licentia philosophica des Jahrhunderts glaube, über diese Tatsache hinwegschreiten zu dürfen. Zu diesem Hamannschen Gedanken, dass unsere Vernunft sich nicht in einem luftleeren Raum befindet, sondern im innigsten Zusammenhang mit Natur und Geschichte stehe, vgl. die Ausführung oben S. 15 ff. und die dort noch nicht zitierten Stellen N III, 192; N IV, 414; R VII, 403—404.

[24] Lachmann-Muncker 13, 7 = Petersen-Olshausen 23, 49.

[25] De servo arbitrio 1525 (Weim. Ausg. 18, 707): Sed ea absurditas, in quem peccat articulum fidei? aut quis illa offenditur? Ratio humana offenditur, quae, cum in omnibus verbis et operibus Dei caeca, surda, stulta, impia et sacrilega est, hoc loco adducitur iudex verborum et operum Dei. Eodem argumento negabis omnes articulos fidei, quod longe absurdissimum sit, et, ut Paulus ait, Stultitia gentibus et scandalum Iudeis Deum esse hominem, virginis filium, crucifixum, sedentem in dextera patris. Absurdum est, inquam, talia credere.

[26] N III, 225.

Es bereitet Hamann eine besondere Lust, gegenüber dieser Vernunft, die in der Geschichte nur Immanentes gelten lassen will und sich gegen das Wunderbare sträubt, die ganze Widerspruchsfülle und den ganzen kantigen Supranaturalismus der in der Bibel aufgezeichneten heiligen Geschichte herauszustreichen. Er sagt, es handle sich in der Bibel um «die heilige Geschichte des vom Himmel auf die Erde herab — und von der Erde in den Himmel heraufgefahrenen Helden, ewigen Vaters und Friedefürsten[27]», er spricht von dem «Schandpfahl des Kreuzes, einem Mysterium», über das nur der «Aberglaube dieser (nämlich christlichen) Sekte», der in Wirklichkeit eine erhabene Philosophie sei, hinwegkomme[28], er redet von den «siebenzig mal sieben Widersprüchen des überwindenden Löwen und erwürgten Lammes»[29].

Wie anders diese «Apologetik» als die eines Goeze und seiner Kampfgenossen! Bei ihnen, den Orthodoxen, der Versuch, durch harmonistische Künsteleien die Widersprüche, die Lessing-Reimarus in der Bibel aufgedeckt hatten, zu beseitigen, beim Magus gerade die entgegengesetzte Absicht, die Anstösse, die die Schrift bietet, noch zu steigern, sie vom bloss Formalen aufs Inhaltliche hinzuwenden, und das, weil Hamann weiss, dass erst unter Voraussetzung des Aergernisses wahrer Glaube entstehen kann[30].

Hat also der Magus kein Auge dafür, dass zwischen Lessing und der übrigen Aufklärung ein Gegensatz in der Stellung zur Geschichte besteht? Hat er den Fortschritt nicht beachtet, der darin liegt, dass Lessing in der «Erziehung des Menschengeschlechts»[31] die Vernunft als werdende beschreibt? Ist nicht dadurch, dass Gott als der die Menschheit von Stufe zu Stufe führende Erzieher dargestellt wird, die Ungeschichtlichkeit der Aufklärung überwunden und der Gedanke einer göttlichen Geschichtslenkung und Offenbarung wieder eingeführt?

[27] N III, 222.

[28] N III, 223.

[29] N III, 221.

[30] Siehe oben S. 30—33. Dazu ausser den dort angeführten Stellen noch N III, 150.

[31] Dass *Custav Krüger* Kortens These von 1839, dass nicht Lessing, sondern Thaer der Verfasser der «Erziehung des Menschengeschlechts» sei, erneuert hat (Krüger, A. Thaer und die Erziehung des Menschengeschlechts, 1913) ist mir bekannt. Soviel ich sehe, ist sie aber von der Lessingforschung nicht bejaht worden. Margarete *Heilmann* («Die Verfasserfrage von Lessings Erziehung des Menschengeschlechts», 1922) widmete eine ganze (Hamburger) Dissertation dem Nachweis, dass Lessing als der wahre Verfasser der «Erziehung» zu gelten habe. — Hamann hat, wie die anderen Zeitgenossen, in Lessing, der sich nie zu seiner «Erziehung» bekannt hat, doch den Verfasser gesehen (vgl. Unger S. 439).

Hamann hat der «Erziehung des Menschengeschlechts» diese Bedeutung nicht zuerkennen wollen. Er hat zwar einen Unterschied zwischen der Durchschnittsaufklärung und dem Verfasser der «Erziehung» gesehen. Die übrigen Aufklärer denken sich Gott, so sagt er, als einen summus philosophus, d. h. nach ihnen ist Gott in den reinen zeitlosen Vernunftwahrheiten zu suchen, Lessing aber denkt sich Gott als einen summus paedagogus[32]. Was will Hamann damit sagen?

Lessing hebt in seiner Schrift hervor (§ 4), dass es die Aufgabe der Erziehung sei, die in den Menschen liegenden Fähigkeiten zu entwickeln[33]. Das tut auch der göttliche Erzieher (paedagogus) in der Erziehung des Menschengeschlechts. Er bringt unsern Geist zum allmählichen Bewusstsein seines göttlichen Inhalts. Gott als Pädagog setzt also nichts Neues. Die Offenbarung (Erziehung) ist vielmehr die Selbstentfaltung des menschlichen Geistes, wobei Gott Hilfsdienste tut. Ja Gott könnte sogar entbehrt werden. Denn er teilt der Vernunft nichts mit, worauf sie nicht zu einem späteren Zeitpunkt auch von selbst gekommen wäre. Das ist aber für Hamann keine wirkliche Offenbarung und keine wirkliche Geschichte. Geschichte ist ihm eine Werkstatt, in der Neues geschaffen wird; für Lessing aber ist sie ein Schulzimmer, in dem die Kinder (nach Arbeitsschulmethode) unter Anleitung des Lehrers ihre vorhandenen Kräfte selbsttätig höherbilden[34].

Also, ob Gott als Philosoph oder ob er als Pädagog vorgestellt

[32] Hamann an Herder am 24. April 1784 (R VI, 127—128): «Gestern brachten mir Juden die Schrift, welche Lessing zum Druck befördert über die Erziehung des Menschengeschlechts. Ich habe selbige bloss ansehen können. Wissen Sie den Verfasser nicht? Einst summus philosophus, nun summus paedagogus.» Dazu in «Golgatha und Schebliminі». (N III, 310): «Seitdem sich aber die Götter der Erde zu allerhöchsten Philosophen selbst creirt, hat sich Jupiter (weiland summus philosophus!) in die Gugucksgestalt eines Pädagogen verkriechen müssen.» Nach dem Zusammenhang denkt Hamann dabei an die «Erziehung des Menschengeschlechts».

[33] Lachmann-Muncker 13, 416 = Petersen-Olshausen 6, 64: «Erziehung gibt dem Menschen nichts, was er nicht auch aus sich selbst haben könnte: sie gibt ihm das, was er aus sich selber haben könnte, nur geschwinder und leichter. Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlechte nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde: sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur früher.»

[34] So auch *W. Lütgert*, Die Religion des deutschen Idealismus und ihr Ende, Bd. I, 155: «Der schulmässige Charakter der deutschen Bildung drängt sich in dieser Geschichtsphilosophie (nämlich der Erziehung des Menschengeschlechts) dem Leser auf. Alle Vergleiche stammen aus der Schulstube. Das Alte und das Neue Testament sind elementare Schulbücher. Der Gang der Geschichte ist nichts anderes als ein grosser Religionsunterricht, den die Vorsehung der Menschheit erteilt.»

wird, beide Male lebt er von der Vernunft Gnaden. Sie ist das Ausschlaggebende. Auch wenn Lessing von Geschichte redet, so sind ihm doch das Wesentliche an ihr die ewigen Vernunftideen, die im Geschichtsverlauf heraustreten. Auch er ordnet die Vernunft der Geschichte über, schmuggelt auf dem Umweg über den Begriff der Offenbarungsgeschichte die Vernunftvorherrschaft wieder ein. Das hat der hellsichtige Magus durchschaut.

Einen Fortschritt über die gewöhnliche Aufklärung anerkennt er also bei Lessing nicht. Er findet, dass zwar in der «Erziehung des Menschengeschlechts» neue Formeln und Worte gebraucht seien, dass aber dahinter die alten Ideen stecken. «Im Grunde der alte Sauerteig unserer Modephilosophie!» ruft er schmerzlich aus. Auch hier, wie in der gesamten Aufklärung, sieht er als das *πρῶτον ψεῦδος* «natürliche Religion». Sein Schlussurteil ist ein- übers anderemal, dass der Reformationsgeist fehle[35].

Gerade als Lutheraner fühlt sich der Magus demnach von Lessing getrennt[36]. Nun hat sich aber doch auch Lessing auf Luther berufen. Wer von beiden darf sich mit Recht als ein Nachfahre Luthers fühlen? Die Antwort ist nicht schwer. Was Lessing an Luther gross war, das war, dass Luther sich frei machte von der Tradition[37], dass er das tat, was er vor Gott und seinem Gewissen verantworten konnte, dass er sich nicht durch eine fremde Autorität in der Erforschung der Wahrheit hindern liess[38]. Also die Freiheit des Gewissens und der Individualismus Luthers sind für Lessing das Bleibende an dem Reformator. Lessing glaubt, als echter Luthererbe dürfe er nun sein eigenes Ich gegen das Ich Luthers setzen und, wie Luther von dem Joch der Tradition erlöst habe, so selbst von dem unerträglichern

[35] R VI, 139; R VI, 128: «Nichts als Ideenwanderung in neue Formeln und Wörter. Kein Schiblemini, kein rechter Reformationsgeist, keine Empfängniss, die ein Magnificat verdiente.»

[36] Gerade zu dem Zeitpunkt, wo ihm Lessings «Erziehung des Menschengeschlechts» zu Gesicht kam, hatte sich der Magus wieder einer besonders eifrigen Lutherlektüre, die ihn innerlich mächtig bewegte, hingegeben. (Siehe R VI, 126.) Auf dieses Zusammentreffen von Lessing- und Lutherlektüre beim Magus macht auch *Unger* aufmerksam (Bd. I, 440).

[37] Lachmann-Muncker 13, 102 = Petersen-Olshausen 23, 160: Lessing ruft aus: «Du (Luther) hast uns von dem Joche der Tradition erlöset; wer erlöset uns von dem unerträglichern Joche des Buchstabens? Wer bringt uns endlich ein Christentum, wie du es itzt lehren würdest; wie es Christus selbst lehren würde!»

[38] Lachmann-Muncker 13, 143 = Petersen-Olshausen 23, 194: «Der wahre Lutheraner will nicht bey Luthers Schriften, er will bey Luthers Geiste geschützt seyn; und Luthers Geist erfordert schlechterdings, dass man keinen Menschen in der Erkenntnis der Wahrheit nach seinem eigenen Gutdünken fortzugehen, hindern muss.»

Joch des Buchstabens, d. h. von der Schrift, erlösen. Er will also unter Berufung auf Luther über Luther hinausgehen.

Für einen Hamann war ein solcher Gedanke unvollziehbar. Wohl war für ihn mit der Erinnerung an Luther der Gedanke an dessen Befreiungstat verbunden[39], aber er vergass nie, dass die Befreiung aus dem Papsttum darin bestand, dass wir durch Luther um so fester an den Gott der Schrift gebunden wurden. Diesem Gott Luthers und der Bibel wusste sich auch Hamann verhaftet, einem Gott geschichteschaffender Tat und weltlenkenden Willens. Es war Hamanns Glaube, dass Gott auf der Erde ein einmaliges heilsgeschichtliches Drama eingeleitet habe, das mit Schöpfung und Fall der Engel und Menschen einsetzte, am Kreuz Christi an seinem Tiefpunkt anlangte, um eben von dort aus auch wieder aufzusteigen, bis Christus in himmlischer Glorie auf diese Erde komme und das Reich vollende[40].

Auf diesem zukünftigen geschichtlichen Eingreifen Gottes ruht der Blick Hamanns eben so sehr, wie auf der vergangenen Heilsgeschichte. Gerade einem Lessing gegenüber, der die heilige Geschichte ihres ewigen Gehaltes entleeren will, weist der Magus auf den jüngsten Tag hin, wo sich auch den Leugnern der Heilsgeschichte enthüllen werde, dass irdisch-geschichtliches Geschehen Tat des lebendigen Gottes ist[41].

[39] Hamann macht gegen Starck geltend, dass die Verfälschung des christlichen Kultus durch heidnische Einflüsse doch in Wirklichkeit nur vom römisch-katholischen Kultus gelte, und fordert, dass Starck unbedingt in seiner Darstellung den «Gottmenschen» hätte nennen müssen, der uns von den heidnischen Greueln *befreit* habe, nämlich *Luther* (siehe oben S. 49 f.).

[40] N III, 226 (Das Geheimnis des Himmelreichs von seiner Genesis an bis zur Apokalypse), ausserdem N III, 151—152. Besonders kennzeichnend für Hamanns Eindruck von der Lebendigkeit Gottes ist die grandiose Stelle N III, 159. Man beachte hier die mit alttestamentlichen Formeln gesättigte Sprache. Das ist kein Zufall, vielmehr ein Beweis, wie sehr der eifersüchtige und wie ein Sturmwind durch die Welt brausende Gott des A. T. in Hamanns Glaube neu Gestalt gewonnen hat. Hamann lebte in den Propheten. Fast jeder seiner Schriften lässt er ein Prophetenwort vorausgehen und am Schluss folgen z. B. N III, 135, 166, 167.

[41] N III, 219. Hamann sagt, dass die Geschichte durch Lessing der Kontingenz unterworfen sei «bis auf den Tag des jüngsten Kompilators und Schmelzers — in der Kraft Elia». Ueber die Bedeutung der letzten Dinge bei Hamann siehe oben S. 31 f. Zu den dort schon angeführten Stellen sind noch folgende zu vergleichen: N III, 152, 159, 233; R VI, 199; G V, 643 (tausendjähriges Reich mit einer Herde und einem Hirten); G V, 180 (auch das Antichristentum gehört zum Plane der göttlichen Oekonomie); N III, 164 (jüngstes Gericht); N III, 387 (Erwartung «neuer, künftiger, ausserordentlicher und transcendenter Offenbarungen»); N III, 397 (Die Wiederaufnahme des verlorenen Sohnes ein «Vorspiel der herrlichsten und schrecklichsten Auferstehung»), dazu R VII, 404 und 405. Der Sprachphilosoph weiss, dass im vollendeten Gottesreich die Sprachen aufhören: N III, 233 und R VII, 216. Man vergleiche auch in

Als ein jämmerliches Gemächte, von Menschengedanken erschaffen und von ihrer Blässe angekränkelt, musste Hamann demgegenüber der Gott Lessings erscheinen. Als einen Schulmeister (paedagogus) [42] hat der Magus diesen Gott verspottet. Er fügt hinzu, dass aus dem Ens entium notwendig ein Ens rationis werden müsse, wenn man nicht Gott seinen Namen selbst offenbaren lasse [43].

In diesem Gott der Selbstoffenbarung liegt nach Hamann auch die Erfüllung des Zieles, das Lessing als höchstes vorschwebt, nämlich der Humanität. Denn dieser Gott schafft einen neuen Menschen, der nicht «Grieche und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar, Skythe, Schaarwerker, Freimaurer ist» [44] und der also «reine Menschlichkeit» im Vollmass in sich darstellt.

R VI, 111 f. des Magus Kritik an Herders (zeitgeschichtlicher) Auslegung der Apokalypse: «So einig ich auch mit Ihnen in der Hauptsache bin, so halte ich dennoch nicht das Buch für g a n z erfüllt, sondern, wie das Judenthum selbst, für eine theils stehende, theils fortschreitende Erfüllung.» Im selben Brief legt Hamann Gewicht darauf, dass er «die Kannengiesser der apokalyptischen Chronologie» (d. h. die Chiliasten) nicht wie Herder ablehne.

[42] Dass die Bezeichnung Paedagogus für Gott herabsetzend gemeint ist, zeigt klar die Stelle N III, 310. Wenn Hamann mit dieser Bezeichnung, wie ich oben annahm, sagen will, dass dieser Schulmeister-Gott der Menschheit nichts Neues und Eigenes zu sagen weiss, dann erinnert Hamanns Hohn an denjenigen, den Luther in De servo arbitrio (Weim. Ausg. 18, 706) über den Gott des Erasmus ausgegossen hat, der, wie er sagt, wohl geschlafen habe oder bei den Aethiopiern schmausen gewesen sei, als über ewige Erwählung und Verdammnis der Menschheit bestimmt wurde.

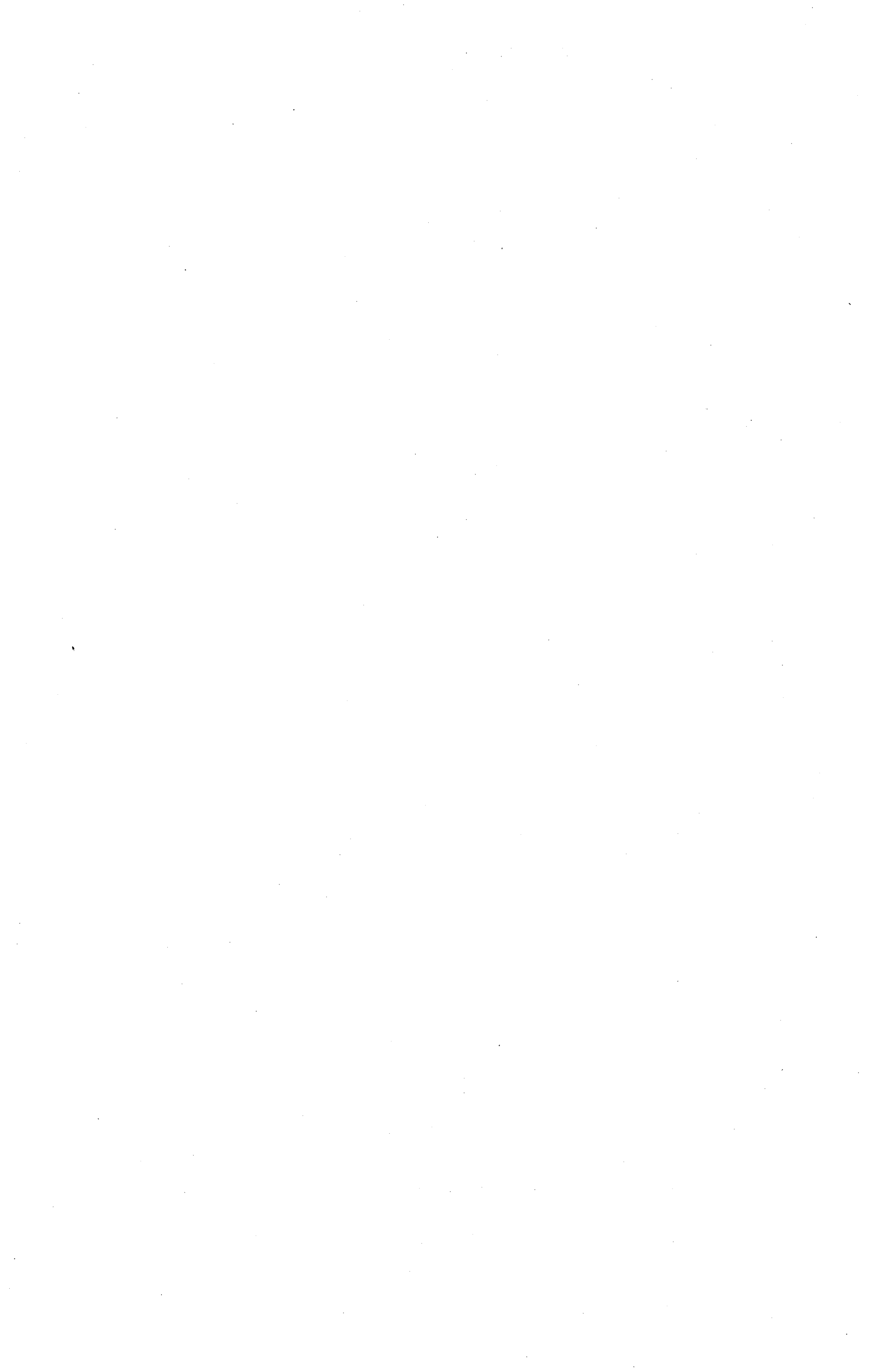
[43] N III, 226: das Ens entium ist zu einem Ens rationis gemacht, ähnlich S. 225. Hamann drückt denselben Gedanken in seiner «Neuen Apologie des Buchstabens H» (N III, 106) auch so aus: «Ihr kleinen Propheten von Böhmisch-Breda! Der Gegenstand eurer Betrachtungen und Andacht ist nicht GOTT, sondern ein blosses Bildwort, wie eure allgemeine Menschenvernunft, die ihr durch eine mehr als poetische Licenz zu einer wirklichen Person vergöttert.» Auch dieser Gedanke findet sich ähnlich bei Luther, wenn er in De servo arbitrio (Weim. Ausg. 18, 706) ausführt, eine solche Schlafmütze von Gott (wie der Gott des Erasmus sei), müsse notwendig da entstehen, wo die schläfrige Ratio Gott erzeuge.

[44] N III, 226 (Konxompax): «Weil aber auch diess (nämlich das Ens entium) ein Ens rationis ist: so wurde der geoffenbarte Name des Dings κατ᾽ ἐξοχήν das einzige Mysterium des Judentums und die prolepsis seines verschwiegenen Namens das tausendzüngige Mysterium des Heidentums. Die Vereinigung dieser beiden Tincturen aber, der neue Mensch, nach dem Ebenbilde seines Schöpfers — nicht Grieche und Jude, Beschneidung und Vorhaut, Barbar, Scythe, Schaarwerker, Freymäurer; ἀλλὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι —.» Diesen Darlegungen gehen unmittelbar Zitate aus Lessings «Ernst und Falk» voran. Diese «Gespräche für Freimäurer» (Lachmann-Muncker 13, 341 f. = Petersen-Olshausen 6, 21) gipfeln in der Aufstellung des Ideals der Humanität: Jeder Mensch ein Bruder, kein Standes- und Religionsunterschied mehr! Wenn Hamann im Anschluss an Zitierungen aus diesem Gespräch sein Ideal des «neuen Menschen» darstellt, so darf man darin wohl s e i n e Antwort auf Lessings Sehnsucht erkennen.

Für diesen «neuen Menschen» ist dann auch der «garstige Graben» zwischen Geschichte und Gegenwart überbrückt und die Skepsis gegenüber den Tatsachen der Heilsgeschichte überwunden. Denn er vermag, in der vergangenen Geschichte die in die Gegenwart hinüberwirkende Tat Gottes zu sehen, und weiss, dass derselbe Gott, der die heilige Geschichte gewirkt, auch ihm selbst den heiligen Geist und damit das richtige Geschichtserkennen ins Herz gegeben hat[45].

Von hier aus musste dem Magus Lessings Problematik als der Ausdruck «abstrakten», d. h. von der Offenbarung losgelösten Denkens erscheinen. Hamann steht also der Krisis, in der sich Lessing befindet, nicht verständnislos gegenüber, sondern durchschaut sie gerade in ihrer letzten, Lessing selbst verborgenen Wurzel. Er hat darum ein inneres Recht zu seiner Kritik gehabt, die man wohl als die einschneidendste, die Lessing jemals widerfuhr, werten darf.

[45] N III, 151: (Unsere Religionsbücher fordern, mit und im Geist desjenigen Wesens gelesen zu werden, das sich als den Schöpfer Himmels und der Erde verklärt hat usw.) Zusammenhängendere Darlegungen seiner Anschauung von der richtigen Methode der Schriftauslegung gibt Hamann im dritten Brief des «Kleeblatts hellenistischer Briefe» (N II, 179—184) und in «Christiani Zacchaei Telonarchae *Προλεγόμενα* über die neueste Auslegung der ältesten Urkunde des menschlichen Geschlechts» (N III, 123—133).



Gottessprache und Menschensprache bei J. G. Hamann[1]

Die Geschichte der christlichen Kirche lässt sich vergleichen einer wellenförmigen Linie. Auf Anstiege folgen immer wieder Rückfälle, auf Fortschritte Verkümmerungen. Es gibt auch in der Kirchengeschichte ein Blühen und Welken, ein Auf und Ab. Aber immer, wenn sie auf ihrem Tiefpunkt angelangt ist, dann schnellt die Kurve wieder empor: Auf die Zeit der Dürre folgt neues Leben[2]. Aber dies Neue ist nie mit einem Schlage da. Sondern erst treten Vorläufer auf, die die nahende Erneuerung ahnend vorher verkünden und ihrem Kommen die Bahn bereiten.

Johann Georg Hamann[3] (1730—88), der Königsberger Zeitgenosse Kants, war solch ein Vorläufer. Er wusste sich berufen, dem Baum der Aufklärung die Axt an die Wurzel zu legen. Aber die Fällung des Baumes hat er späteren überlassen müssen. Hamanns Vorläufertum ist seine Grösse, aber auch seine Schranke, seine Schranke deshalb, weil es ihm noch nicht vergönnt war, seinen Gedanken die letzte Ausreifung und Abrundung zukommen zu lassen. Es sind Versuche, Entwürfe, was er uns bietet, aber er bringt kein System. Das gilt auch von seiner Anschauung von der Sprache. Er hat uns keine zusammenhängende Darstellung seiner Sprachtheorie hinterlassen. Was wir haben, sind nur Anläufe. Mehr werden wir von ihm, der auf der Schwelle zweier sich ablösender Zeiten stand, auch in diesem Punkt nicht erwarten dürfen. Aber diese Anläufe haben doch ein klares Ziel und einen unverrückbaren Ansatzpunkt. Darum wird es möglich sein, auch aus den Bruchstücken das Bild der Sprachtheologie, wie sie Hamann vorgeschwebt haben mag, in Umrissen zu erheben.

[1] Erweiterte Zürcher Antrittsrede vom 22. Juni 1929.

[2] Vgl. meinen Vortrag: Die göttliche Sinngebung der Geschichte (in «Gott und die Geschichte». Vier Vorträge, hrsg. von R. v. Thadden, Berlin, Furche-Verlag, 1929).

[3] Ueber die Bedeutung der Abkürzungsbuchstaben B, G, R, N siehe das Vorwort.

Doch zuvor ist es wissenschaftliche Dankespflicht, den Mann zu nennen, der sich bisher als erster und einziger um unser Thema bemüht hat. Rudolf Unger hat vor nun gerade einem Vierteljahrhundert (1905) sein Buch «Hamanns Sprachtheorie im Zusammenhang seines Denkens» erscheinen lassen. Seither hat sich niemand mehr mit unserm Stoffe speziell beschäftigt. Das wird darin begründet sein, dass Ungers Auffassung als die das Problem erschöpfende betrachtet wurde, ein Urteil, das auch ich mir in weitem Umfang, aber doch nicht uneingeschränkt, aneignen kann. Es scheint mir, dass man den Einfluss von Hamanns evangelischem Christentum auf seine Sprachphilosophie noch höher wird veranschlagen müssen, als es schon bei Unger geschieht.

Meine Aufgabe wird demnach in dem Versuche bestehen, mit Hilfe theologischer Massstäbe noch näher an den Kern von Hamanns sprachtheoretischer Ueberzeugung heranzuführen. Unser Weg dabei gliedert sich in drei Stufen: Wir behandeln zuerst Hamanns Anschauung von der Sprache Gottes, um von da aus zu seiner Auffassung von der Menschensprache zu kommen und dann mit einer kurzen Betrachtung des theologischen Ortes, an dem Hamanns Sprachtheorie eingestellt werden muss, abzuschliessen. — Für den Aufklärer ist das Wesen Gottes die absolute Denktätigkeit, nicht das Reden. Worin besteht aber die Beziehung dieses reinen Denkers Gott auf die Welt? Er erschliesst sich den Menschen dadurch, dass er ihnen seine Gedanken, seine Begriffe mitteilt. Zu diesen Begriffen haben die Menschen Wörter erfunden[4]. Diese Begriffswörter, in die wir die Gedanken kleiden, sind aber völlig klar, völlig eindeutig, von allen sinnlichen Bildern abgelöst. Es sind abstrakte Wörter. Gott redet also indirekt auch für den Aufklärer, aber er redet nur in der philosophisch-allgemeinen Sprache[5]. Nun hat die Aufklärung natürlich gemerkt, dass diese Wesensbestimmung des «Redens» Gottes nicht auf diejenige göttliche Rede zutrifft, die in der Bibel vor uns liegt. Ist doch die biblische Sprache auf allen ihren Stufen mit sinnlicher Anschauung getränkt, mit Bildern gesättigt. Wie verhalten sich die Rationalisten zu dieser Tatsache?

Sie finden einen Ausweg unter Zuhilfenahme des Begriffs der Akkommodation, d. h. der Anpassung Gottes[6]. Gott habe sich in der

[4] Ueber die Bacon-Lockesche Theorie, die Worte seien vom Menschen erfunden worden, vgl. *Unger*, H. s Sprachtheorie, S. 156 f.

[5] Vgl. die Bibelauslegung der Joh. Dav. *Michaelis*, Rob. *Lowth* und George *Benson* (über sie *Unger* in «Hamann und die Aufklärung» Bd. 1, 1925 [2], S. 241 f.) und Hamanns Kampf gegen sie (vornehmlich in der «Aesthetica in nuce» N II, 195—218).

[6] Dazu vgl. den Art. *Troeltschs* über «Akkommodation Jesu» in RGG [1], ausserdem H. *Stephan*, Herder in Bückeburg, 1905, S. 49 und K. *Holl*, Ges. Aufsätze Bd. III, S. 321, Anm. 4.

Bibel an den Sprachgebrauch der Masse, für die die aufgeklärten Begriffswörter zu hoch sind, anbequemt. Die biblische Sprech- und Schreibart ist also nur eine Maske, die nicht das wahre Gesicht Gottes zeigt, sie ist Schein und nicht Wesen.

An eben diesem Punkt setzt Hamann mit seiner Anschauung von der Gottessprache ein. Er bedient sich zur Begründung seiner Meinung eines Begriffs, der mit dem der Akkommodation genetisch und sachlich aufs engste verwandt ist. Es ist der Begriff der «Herunterlassung Gottes» [7], ein Wort, das eine lange Geschichte hat [8]. Es findet seinen Ursprung bei den altkirchlichen Apologeten und seine Hauptverwendung bei Clemens von Alexandrien, wo es *συγκατάβασις* und bei Hilarius und Augustin, wo es condescensio heisst. Condescensio ist dort aber Wechselbegriff für accommodatio, sodass also Akkommodation Gottes und Herunterlassung Gottes dasselbe meinen, nämlich, auch bei den Kirchenvätern, eine bloss scheinbare Anpassung an das Verständnis der Menge.

Hamann greift diese Bezeichnung auf, aber er prägt sie neu, indem er sagt [9]: Gewiss hat sich Gott heruntergelassen, um den Menschen verständlich zu werden; und diese Herunterlassung ist eine Entäusserung, aber eine wirkliche, nicht eine bloss fingierte Entäusserung. Gottes Verhüllung in menschliches Reden ist ernsthaft und echt. Wir dürfen nicht von der Bibel weg auf eine andere, aufgeklärtere und etwa darum bessere Sprechart schielen und dadurch die biblische Sprache entwerten, sondern es gilt, dem erdenrestfreien Sprachideal des Rationalismus völlig den Abschied zu geben und sich allein an das biblische Wort zu halten, so sehr uns daraus der kräftige Brodem leibhafter Natur und leibhafter Geschichte entgegenschlägt. Denn es gibt nach Gottes Willen keine andere reinere Form, in der uns Gottes Offenbarung entgegentritt.

Wir sehen, die Art, wie Hamann von der Herunterlassung Gottes

[7] Z. B. N I, 10, 13, 30. Die «Biblischen Betrachtungen eines Christen» (N I, 7—249), von Hamann 1758 während seiner Bekehrung in London niedergeschrieben, bringen auch schon die erste zusammenfassende Darlegung dieses Gedankens.

[8] Eine Arbeit über die Geschichte der Begriffe accommodatio = *συγκατάβασις* = condescensio fehlt m. W. noch. Einstweilen sei für die alte Kirche hingewiesen auf die Zusammenstellungen bei A. *Knöpfler*, Die Akkommodation im altchristlichen Missionswesen (Zeitschrift für Missionswissenschaft 1911, S. 41 f.), bei Joh. Thauren, Die Akkommodation im katholischen Heidenapostolat, 1927, S. 13 f. und bei G. *Weiss*, Die altchristliche Pädagogik, 1869. Ueber den Begriff der Herunterlassung bei Hamann und im Zeitalter Hamanns siehe Wilh. Brandt: J. G. Hamanns Verhältnis zur Bibel («Furche», 1923, S. 52—63) und R. Unger: Hamann und die Empfindsamkeit (Euphorion, 1929, S. 154—175).

[9] Z. B. N I, 10 f.

spricht, ist der der Aufklärer gerade entgegengesetzt. In der Aufklärung dient dieser Gedanke dazu, der biblischen Gottesoffenbarung ihr Geheimnis zu entziehen. Denn die Aufklärung lehrt, die konkrete Ausdrucksform Gottes im Bibelbuch als Schein zu verachten und den wahren Gott in dem wunderlosen, abstrakten Begriffswort aufzusuchen. Hamann, wenn er den Gedanken der Herunterlassung gebraucht, will Gottes Offenbarung gerade an die sinnliche Sprechwelt der Bibel und an die kleinen und verächtlichen, törichten und sündigen Ereignisse, die in ihr erzählt sind, binden[10]. In, mit und unter ihnen, nicht jenseits ihrer, gilt es, den heiligen Geist ergreifen[11]. Das alles meint Hamann mit der Herunterlassung Gottes. Er will mit der Einführung dieses Begriffs nicht die Härten in der Bibel abschleifen, sondern im Gegenteil, er will sie stehen lassen. Er will das Geheimnis und das Wunder, die in der heiligen Schrift verborgen sind, wahren. Und er will weiter Torheit und Aergernis des göttlichen Wortes aufrechterhalten, damit Glaube entstehen kann. Aber es hat noch einen weiteren Grund, warum Hamann davor zurückschreckt, die Konkretionen der Bibelsprache in reine Geistigkeit aufzulösen. Er denkt an die Schönheit der Bibelsprache, für die er ja überhaupt als einer der ersten den Blick gehabt hat. Sie sieht er durch die aufklärerische Vergeistigung bedroht. Inwiefern er diese Befürchtung hegte, hat er mit Vorliebe am mosaischen Schöpfungsbericht klar gemacht[12]. Denn gerade dieser Bericht musste sich von den Händen der Rationalisten die eingreifendsten Beschneidungen gefallen lassen. Kein Wunder! Die naive Erzählung von der Weltentstehung konnte einem so fortschritts- und wissenschaftsstolzen Geschlecht, wie dem der Aufklärer, nicht anders als anstössig

[10] N II, 203 f.

[11] Wie sehr damit Hamann ein Jünger Luthers ist, mag ein Wort von Paul *Althaus* über Luther veranschaulichen: «Für ihn (Luther) begegnet Gottes Geist dem Menschen nicht anders als in der ganzen Konkretheit, Aeusserlichkeit, Leiblichkeit der Geschichte» (Jahrbuch d. Luthergesellschaft 1929, S. 23). Dasselbe gilt genau so von Hamann.

[12] N I, 11 ff; N II, 199 f. Hamann hat nach der Abfassung der «Sokratischen Denkwürdigkeiten» (gedruckt 1759) einen Versuch über die ersten Kapitel der Genesis zu schreiben begonnen. In Riga hatte er schon einen halben Bogen aufgesetzt, diesen aber dann verloren. Betitelt war dieser Versuch «Origines» und «Reliquien». Er schreibt an *Herder*, das erste Kapitel der Genesis habe ihm immer das tiefste und älteste geschienen, und die Schöpfungsgeschichte sei sein (H.s) «Lieblingsthema gewesen, von dem ich so voll war, dass ich übrig genug zu haben glaubte, ich weiss nicht, wie viel Jahre daran zu wenden» (B I, 416, 433; R V, 24/25, 73). Vgl. *Unger*, H. u. d. Aufkl. I, 245 und die Anmerkung 83 in Ungers Aufsatz «Hamann und die Empfindsamkeit».

sein. Die Deisten[13] erwarteten eine Uebereinstimmung der biblischen Schöpfungsgeschichte mit Newton und Cartesius. Da sie ihre Erwartungen nicht erfüllt sehen, modeln sie den Bericht so lange um, bis das Störende weggefallen und aus der kindlichen Weltbeschreibung eine natürliche Begebenheit geworden ist. Oder, wenn diese Umwandlung nicht gelingt, erklären sie Gen 1—3 als für den Pöbel, aber nicht für die Gelehrten geschrieben[14].

Hamann weist beide Deutungen zurück mit der Begründung, dass sie teils zu viel, teils zu wenig von dem Schöpfungsberichte fordern, zu viel insofern, als man nicht voraussetzen dürfe, dass eine so alte Erzählung mit den naturphilosophischen Gedanken der Gegenwart in Uebereinstimmung sei, zu wenig deshalb, weil die unphilosophische Sprache des Mose noch nicht bedeute, dass er für den Pöbel geschrieben habe.

Vielmehr, das ist nun Hamanns eigener Standpunkt, ist die biblische Geschichte von der Entstehung der ersten Menschen für das jüdische Volk geschrieben und muss also mit der Denkungsart jener Zeit in Verwandtschaft stehen. Gen 1 f. muss demnach von der Verbindung mit der geologisch-physikalischen Wissenschaft abgelöst und aus dem jüdischen Volksgeiste allein erklärt werden — heute für uns eine Selbstverständlichkeit, damals eine Entdeckung, die ein Herder dem Magus begeistert abnahm. Durch Herders «Fragmente zu einer Archäologie des Morgenlandes» und vor allem durch seine 1774 erschienene «Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts»[15] sind diese Gedanken bald Gemeingut des Sturms und Drangs und darüber hinaus bis heute der weitesten Kreise geworden. Nicht Herder ist also der Chorführer der volkstümlich-poetischen Deutung des Schöpfungsberichts, sondern Hamann hat vor ihm die Schönheit gerade der sinnlich-anschaulichen Vorstellungen der ältesten Urkunde des Menschengeschlechts, ihre Einfalt und Tiefsinnigkeit, deren kein Pinsel fähig sei, gepriesen[16].

Entsprechende treffende Bemerkungen danken wir Hamann auch

[13] Hamann hat *Voltaire, Bolingbroke, Shaftesbury* im Auge: N I, 10 und 11. Es ist zu beachten, dass der Magus diese Verteidigung des Schöpfungsberichtes gegen die englischen Deisten auf englischem Boden geschrieben hat. Gewiss hat er damals die deistische Literatur Englands eifrig studiert. Zu dem Haufen Bücher, den sich Hamann (N II, 39) in London angeschafft hat, werden sicher auch Werke der Deisten gehört haben.

[14] N I, 11 f. Ebenda das Folgende.

[15] Neueste und beste theologische Würdigung der «Aeltesten Urkunde» bei Martin Doerne, Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie, 1927, S. 99 ff.

[16] N I, 18.

inbezug auf das neutestamentliche Sprachidiom[17]. In dem damaligen Gelehrtenstreit, ob das neutestamentliche Griechisch ein klassisches oder ein auf jüdischem Boden verwildertes Griechisch sei[18], hat Hamann unbedenklich die Partei der letztgenannten Gruppe vertreten. Wie das in Berlin und London gesprochene Französisch ausarten musste, so musste das Griechische im jüdischen Lande, zumal in Galiläa, geradebrecht werden[19]. Also die neutestamentliche Gräzität das Gegenteil des Literaturgriechisch, nämlich ein geradebrechtes Volksgriechisch! Ja, der Magus prägt in diesem Zusammenhang den erstaunlich modern klingenden Satz, die Schreibart der Bücher des Neuen Bundes müsse mit dem Zeitungs- und Briefstil im Griechischen als der minderwertigsten Gattung des griechischen Stiles verglichen werden.[20] Wenn Hamann hinzufügt[21], dass von diesem Zeitungsgriechisch nur wenig erhalten sei, so ist heute bekanntlich diese Klage nicht mehr angebracht. Die Papyrusfunde haben uns inzwischen mit der alltäglichsten Form der griechischen Sprache bekannt gemacht, und die Aehnlichkeit dieses Papyrusgriechisch mit dem NT stellt dem Hellblick des Magus ein glänzendes Zeugnis aus.

Das Inspirationsdogma schien zu Hamanns Zeiten für die Mehrzahl seiner Verfechter die Annahme eines klassischen Griechisch im NT zu verlangen. Hamann hat gegenüber dem Inspirationsgedanken nie den Schatten eines Zweifels gehegt. Und doch hat er die geschichtliche Bedingtheit der Bibelsprache und überhaupt die Menschlichkeiten der Schrift betont. Denn ihm forderte gerade eines das andere. Gerade inbezug auf die neutestamentliche Schreibart sagt er: «Es gehört zur Einheit der göttlichen Offenbarung, dass der Geist Gottes sich durch den Menschengriffel der heiligen Männer, die von ihm getrieben worden, sich eben so erniedrigt und seiner Majestät entäussert, als der Sohn Gottes durch die Knechtsgestalt und wie die ganze Schöpfung ein Werk der höchsten Demuth ist.» — «Wenn also die göttliche Schreibart auch das alberne — das seichte — das unedle — erwählt, um die Stärke und Ingenuität aller Profanscribenten zu beschämen: so gehören freylich erleuchtete, begeisterte, mit Eifersucht gewaffnete Augen eines Freundes, eines Vertrauten, eines Liebhabers dazu, in solcher Verkleidung

[17] Ueber die Schreibart des NT handelt der erste der «Hellenistischen Briefe» (N II, 169—173).

[18] Der erste «Hellenistische Brief» ist angeregt durch die Observationes sacrae des Königsberger Orientalisten Georg David *Kypke* und die Gegenschrift eines andern Professors der Königsberger Universität (*Lilienthal?*).

[19] N II, 172.

[20] N. II, 171.

[21] Ebenda.

die Strahlen himmlischer Herrlichkeit zu erkennen. DEI Dialectus Soloecismus sagt ein bekannter Ausleger. — Es gilt auch hier: Vox populi, vox DEI» [22].

Woher hat Hamann — mitten im «philosophischen Jahrhundert» [23] — diesen Blick für den Realismus der Bibelsprache? Warum ist es gerade ihm gelungen, der abstrakt gewordenen Theologie einen ganz neuen Bezirk, nämlich die Einsicht in die Leibhaftigkeit des biblischen Denkens, hinzuzuerobern?

Seine psychologische Anlage hat dazu bestimmt mitgewirkt, aber die Hauptursache dieses Vorgangs liegt in demjenigen Ereignis, das für Hamanns Gesamtentwicklung und für die Entwicklung seiner einzelnen Ueberzeugungen entscheidend geworden ist, nämlich in der Bekehrung, die ihm 1758 in London widerfuhr [24]. Damals war er, entsetzt über die menschliche Verworfenheit, die er an sich und an andern hatte erleben müssen, in die Einsamkeit seines kleinen Zimmers geflohen, in der einen Sehnsucht, dass ein Freund sich ihm nahen möchte, ihm aus seinem Elend herauszuhelfen. Der Freund fand sich, aber nicht in der Gestalt eines Menschen, sondern eines Buches. Hamann hatte sich nicht lange zuvor eine Bibel gekauft und das AT einmal, das NT zweimal in London gelesen. Aber sie hatten ihm nichts gesagt. Nun las er die Bibel von neuem, und je weiter er vordrang, desto mehr wurde er von einer Fülle von Erkenntnissen überschüttet. Die bis dahin für ihn tote und stumme Bibel begann zu sprechen. Gott redete zu ihm, nicht unmittelbar in bildlosen Verzückungen oder in logisch geläuterten Begriffen, sondern durch das Mittel seines Wortes, durch das unansehnliche und verachtete Werkzeug der heiligen Schrift mit ihren einfältigen Geschichten und mit den törichten und sündlichen Handlungen, die da vom jüdischen Volk erzählt sind.

Dreierlei ist seit dieser Bekehrung für Hamann zum unveräusserlichen inneren Besitztum geworden, einmal dass Gottes Reden immer ein Reden in Knechtsgestalt und durch Knechtsgestalt ist, sodann, dass Gott notwendig so reden muss, weil er nur mit solcher Rede den Menschen wirklich verständlich werden und sie in die Demut leiten kann. Und zum dritten, dass es kein Mangel, keine Degradierung von Gottes Rede ist, wenn sie sich in menschliche Bilder kleidet.

[22] N II, 171.

[23] So nennt der Magus spottend sein eigenes, das 18. Jahrhundert: N II, 153.

[24] So auch *Unger,* H.s Sprachtheorie, S. 136 f., 140. Hamann hat seine Bekehrung und die ihr vorausgehenden Ereignisse in den ergreifenden «Gedanken über meinen Lebenslauf» beschrieben: N II, 9 54. Eine Ausgabe mit Anmerkungen besorgte Paul *Konschel,* Der junge Hamann (Königsberg 1915).

Hamann ist nicht Platoniker[25]. Ihm ist die geschichtlich-bedingte Form, in der das Wort Gottes in der Bibel erscheint, nicht Schranke Gottes, nicht Schein und Trug. Nirgends schreibt er dem Worte Gottes die Rolle eines trübenden Mediums, eines nur schattenhaften Symboles zu. Er kann es nicht, weil er keinen andern Gott als den Gott der Offenbarung — und der ist ein Redender — kennt. Die an Plato anknüpfende Sprachphilosophie jedoch, weil sie das angeblich sprachreine Denken über das Sprechen stellt, muss die Sprache notwendig als etwas Abgeleitetes, als abschwächendes Mittel, ja als notwendiges Uebel betrachten, während Hamann das Reden Gottes als etwas Ursprüngliches erlebt und im geschichtlichen Wort Gottes, nicht jenseits seiner, die Gotteswirklichkeit selber zu fassen glaubt. Das Wort Gottes ist ihm nicht Abbild einer Idee, sondern Verleibung Gottes. Damit aber ist Hamann vom Platonismus getrennt durch eine Welt. Zwar sind die Formeln «Symbol», «Allegorie», «Gleichnis» Hamann nicht fremd[26]. Er wendet sie auf Natur und Geschichte an. Natur und Geschichte sind ihm «Symbol geheimerer Dinge». Das klingt platonisch. Aber was der Magus mit diesen Ausdrücken eigentlich meint, ist etwas gänzlich Ungriechisches. Nach seiner Ansicht sind Natur und Geschichte von Haus aus stumm und geben über ihren Sinn keine Aufklärung. Erst wenn Gott sich in der Schrift über die Bedeutung der Schöpfung ausspricht, bekommt sie von da aus Licht[27]. Dann beginnt sie zu «reden»: Die Schöpfung «eine Rede an die Kreatur durch die Kreatur»[28]. Aber dieses Reden ist natürlich ein solches im übertragenen Sinne, nicht mehr das wörtliche Reden des Bibelwortes. Darum kann in diesen Zusammenhängen, wo er von der Schöpfungsrede spricht, Hamann den Ausdruck «Rede» durch «Allegorie», «Symbol», «Schattenbild», «Gleichnis», «Zeichen» ersetzen. Aber er meint damit nicht einen spinozistisch-goetheschen Natursymbolismus, sondern gibt den schlichten Bibelgedanken wieder, dass für den, der an das Wort Gottes gläubig

[25] Gegen *Unger*, der Hamanns Welterfassung «vorwiegend platonisch-spiritualistisch» nennt. Z. B. H. s Sprachtheorie, S. 71 f., 79, 143, 147. Mit richtigen Argumenten hat Erik *Peterson* Ungers platonischer Deutung von Hamanns Sprachphilosophie widersprochen (in dem Aufsatz «Das Problem der Bibelauslegung im Pietismus des 18. Jahrhunderts» in der Zeitschrift für syst. Theologie, 1. Jg. 1923, S. 476 f.). Zustimmen kann ich auch *Dyrssen*, der von der Sprache bei Hamann sagt, sie sei nicht Abbild des Göttlichen, sondern Organon, Leib Gottes, worein sich der Geist dynamisch umsetzt (in dem Aufsatz «Hamann und Oetinger», Zeitwende 1. Jg. 1925, 1. Hälfte, S. 381).

[26] Z. B. N I, 112 und die Zusammenstellung bei *Unger*, H. s Sprachtheorie, S. 71 f., 137 f.

[27] Vgl. oben S. 28 f.

[28] N II, 198, ähnlich 204 und 213.

geworden ist, auch das Schöpfungswerk zum Zeichen, zum Gleichnis von Gottes Güte und Gottes Ernst zu werden vermag[29].

Wenn wir nun zu Hamanns Anschauung von der menschlichen Sprache übergehen, so beginnen wir am besten mit seiner Auffassung vom Ursprung der Sprache. Dieses Thema war gerade zu seiner Zeit viel verhandelt[30]. Die Aufklärer entschieden sich für die von Aristoteles vertretene Theorie, dass die Sprache durch menschliche Uebereinkunft (*θέσει*, nicht *φύσει*) geschaffen sei. Demgegenüber war es ein Fortschritt, als Herder in seiner von der Berliner Akademie 1770 gekrönten Preisarbeit «Ueber den Ursprung der Sprache»[31] — dieser berühmten Programmschrift der neueren Sprachwissenschaft — den Versuch machte, den Ursprung der Sprache in der Natur des Menschen, in seiner Seele aufzuzeigen. So sehr Herders psychologische Vertiefung die rationalistische Sprachursprungserklärung übertraf, in einem Punkte stimmte sie doch mit ihr zusammen: auch Herder wollte, wie die Aufklärer, eine natürliche, wissenschaftliche Deutung des Sprachursprungs geben.

An diesem Beginnen entsteht Hamanns Widerspruch. Für ihn ist die Frage der Sprachentstehung etwas, was sich geschichtlich-erfahrungsmässig überhaupt nicht erfassen lässt. Sondern die Frage ist für ihn eine Glaubens- und eine biblisch-exegetische Frage. Ausgangspunkt ist wieder der Schöpfungsbericht[32]. Aus ihm geht für Hamann hervor: Nicht der Mensch hat das Wort gemacht, sondern das Wort den Menschen. Also Gott hat zuerst gesprochen. Dem Menschen blieb nichts anderes übrig, als auf dies Sprechen zu hören und es zu lernen. Gott hat, wie Hamann in anthropomorphem Bilde sagt,

[29] Richtig auch Ewald *Burger*, J. G. Hamann, 1929, S. 41: «Symbolische Weltanschauung bedeutet für Hamann nicht, dass er in den Dingen Symbole sieht für andere Dinge oder Gedanken, dass er die Geschichte deutet, Beziehungen herstellt, Verwandtschaften aufzeigt, das wäre Rationalismus und die Beziehung zum Gegenstand wäre durch den Gedanken vermittelt. Nicht die Deutung macht die Dinge zum Symbol; in ihrer Existenz sind sie ein Hinweis auf den, durch den sie existieren, auf die göttliche Wirklichkeit, in der sie gründen. Ihr Dasein selber enthält den Hinweis auf Gott. Freilich den Hinweis vernimmt nur, wer schon das Wort der Bibel vernommen hat, nur ihm eröffnet sich die Beziehung zum Göttlichen, die in allem Natürlichen liegt, nur für ihn wird die Schöpfung zum Symbol.»

[30] Die Auffassungen vom Ursprung der Sprache im Zeitalter der Aufklärung sind verzeichnet bei *Unger*, H. s Sprachtheorie, S. 155 f., bei David *Baumgardt*, Franz von Baader und die philosophische Romantik, 1927, S. 349 f. und bei Joh. *Sauter*, Baader und Kant, 1928, S. 487 f.

[31] Ueber diese Schrift vgl. jetzt M. *Doerne*, Die Religion in Herders Geschichtsphilosophie, 1927, S. 62 f.: «eine der reifsten und geschlossensten Leistungen Herders überhaupt».

[32] N III, 27 f.

den Menschen im Sprechen unterrichtet durch sein Wort[33].

Wenn der Sprachursprung aber so zu erklären ist, dann ist die menschliche Sprache nichts als ein Abbild, besser, eine Nachbildung der Gottessprache. Sie ist ein Weitersprechen des göttlichen Sprechens. Die Sprache der ersten Menschen muss also den sinnenhaften und anschaulichen Zug der Gottessprache gehabt haben. Poesie muss die Muttersprache des menschlichen Geschlechtes gewesen sein. Als die ersten Menschen ihren Mund auftaten, taten sie ihn auf zu geflügelten Sprüchen[34].

Von dieser idealen Ursprache zur Sprache der Gegenwart empfindet Hamann den tiefen Abstieg. Jetzt ausgehöhlte, abgezogene, leere Begriffswörter, damals eine Sprache, die gefüllt war mit Leidenschaft und Empfindung. Von der Sprache der Gegenwart ruft der Magus darum seine Zeitverwandten zur Sprache der menschlichen Urzeit zurück. Aber wie soll man jene verlorene Sprechwelt wiedergewinnen? Es gilt, meint Hamann, sie neu zu erlernen. Das Lehrbuch, das uns den Zugang zu dieser vergangenen Sprache verschaffen kann, ist ihm die Bibel: «Die heilige Schrift sollte unser Wörterbuch, unsere Sprachkunst seyn, worauf alle Begriffe und Reden der Christen sich gründeten»[35]. Sie ist das unvergleichliche Muster, an dem man sich schulen kann, um von einem rhetorisch verdünnten zu einem natürlichen Sprechen zurückzufinden.

[33] «Des Ritters von Rosencreuz letzte Willensmeynung über den göttlichen und menschlichen Ursprung der Sprache» (1772) N III, 25—33, bes. 28 f. und 32 f. Hier, S. 32 f., wird die Art des göttlichen Sprachunterrichts näher verdeutlicht: Bei der Erschaffung des Menschen war jede «Erscheinung der Natur ein Wort, — das Zeichen, Sinnbild und Unterpfand einer neuen geheimen, unaussprechlichen, aber desto innigern Vereinigung, Mittheilung und Gemeinschaft göttlicher Energieen und Ideen. Alles was der Mensch am Anfang hörte, mit Augen sah, beschaute und seine Hände betasteten, war ein lebendiges Wort; denn Gott war das Wort. Mit diesem Wort im Mund und im Herzen war der Ursprung der Sprache so natürlich, so nahe und leicht wie ein Kinderspiel». Dazu N III, 41: Die Sprache nicht Erfindung und Wiedererinnerung, sondern vom Menschen gelernt durch Unterricht. — Hamanns «Unterrichtstheorie» will als unmissverständlicher Gegenschlag gegen allen Anthropozentrismus in der Frage der Sprachentstehung verstanden sein.

[34] Die berühmte Stelle am Anfang der «Aesthetica in nuce»: «Poesie ist die Muttersprache des menschlichen Geschlechts; wie der Gartenbau älter als der Acker: Malerey — als Schrift: Gesang — als Deklamation: Gleichnisse — als Schlüsse: Tausch — als Handel. Ein tieferer Schlaf war die Ruhe unserer Urahnen; und ihre Bewegung ein taumelnder Tanz. Sieben Tage im Stillschweigen des Nachsinns oder Erstaunens sassen sie — und thaten ihren Mund auf — zu geflügelten Sprüchen» (N II, 197).

[35] N I, 243. Vgl. dazu das als *aesthetischer* Grundsatz ausgesprochene Dictum: «Das Heil kommt von den Juden» (N II, 210). Hamann meint: Die anschauunggesättigte Bibelsprache ist der abstrakten modernen Redeweise vorzuziehen.

Hamann bekommt also durch das Erlebnis der Bibelsprache ein positives inneres Verhältnis zur lebendigen Sprache überhaupt. In der Aufklärung ist davon keine Rede. Bei den Rationalisten hören wir immer wieder die Klage über die Unvollkommenheit der Sprache. Die Mehrdeutigkeit und Bildhaftigkeit der Wörter wird als für den philosophischen Gebrauch verhängnisvoll empfunden und die Sprache darum in letztem Grunde feindlich beargwöhnt. Sprachfreies Denken ist höchstes Ziel[36]. Hamann kennt dieses Ideal und den Sprachskeptizismus nicht. Für ihn ist die Sprache — und je bildkräftiger sie ist, desto mehr — durch den Gebrauch, den Gott selber in seinem Worte von ihr gemacht hat, geheiligt. Gerade das, was die aufklärerische Sprachphilosophie als Unvollkommenheit verwarf, das Eigenartige, Individuelle, Phantasiebeschwingte der Sprache empfand er als durch die Bibel geweiht und in sein Recht eingesetzt.

Der Kampf des Magus gilt der «mordlügnerischen Philosophie», die die Natur weggeräumt hat[37] und den «erstgebornen Affect der menschlichen Seele», die Leidenschaft, «dem Joch der Beschneidung unterwerfen will»[38]. «Wer ist aber der ästhetische Moses, der Bürgern eines freyen Staates schwache und dürftige Satzungen vorschreiben darf?» ruft er zornig (N II, 163), im Blick auf die aufklärerische Aesthetik, die alle sinnenhafte Rede in das Prokustesbett ihrer mageren Kunstregeln pressen will. Hamann lernt sich freuen an der Kühnheit der deutschen Sprache und ihrer poetischen Schreibart[39] und hält das körnige Deutsch Luthers, über das noch kurz zuvor Gottsched, Hamanns Landsmann, die Nase gerümpft hatte[40], seinen Zeitgenossen als Vorbild vor[41]. Er gewinnt einen neuen Blick für die grossartige Einfalt Homers und für die Kraft Shakespeares[42] und sucht dem Publikum verständlich zu machen, dass man diese Kunst nicht an allgemeinen Sprachregeln messen, sondern ihr ihre

[36] Zur Sprachphilosophie der Aufklärung vgl. Ernst *Cassirer*, Philosophie der symbolischen Formen, I. Teil: Die Sprache, 1923, S. 73—89. Ausserdem Arthur *Zobel:* Die Sprachphilosophie John Lockes (in «Anglia» Bd. 52, 1929, S. 289 f.). Was Paul *Hankamer* (Die Sprache. Ihr Begriff und ihre Deutung im 16. und 17. Jahrhundert. S. 5 ff.) über die Sprache des Humanismus ausführt, gilt in vielem auch von dem Sprachbegriff der Aufklärung und mag darum hier genannt sein.

[37] N II, 206.

[38] N II, 164.

[39] N II, 130—131.

[40] *Gottsched,* Vernünftige Tadlerinnen II, 5.

[41] B II, 3—4.

[42] Vgl. das Register in Roths Hamannausgabe Bd. 8b unter Homer und Shakespeare.

Eigenart lassen und sie als Spiegelbild ihrer Zeitkultur auffassen müsse. Er bekommt ein Ohr für die Schönheit der lettischen Volkslieder, für jene Gesänge von wenigen Tönen, die ihm aber gerade in ihrer Einfachheit Zeugnisse eines bestimmten Nationalcharakters und von hohem Alter zu sein scheinen[43].

Der Magus hat also einen neuen Sinn für Weltliteratur und Volkspoesie gehabt[44]. Auf diesem Gebiete liegt seine bedeutsamste Fortwirkung. In Sturm und Drang und Romantik sind seine Hinweise aufgenommen und in folgenreicher Weise verarbeitet worden. Das ist bekannt. Aber man vergisst — und sowohl die Romantiker als die Stürmer und Dränger haben es nicht mehr gewusst —, dass der Keim dieser Erkenntnisse in Hamanns Bibelgläubigkeit gelegen ist. Es gehört zu der Tragik Hamanns, dass die Nachwelt nur die aesthetischen Folgerungen, die er an der Bibel gewann, übernahm, aber im übrigen den Offenbarungsgehalt der heiligen Schrift, der für Hamann zentral war, zurücktreten liess. Man hat die Früchte gepflückt, aber die Wurzel verdorren lassen[45].

So sehr es Hamann gelungen ist, das Bibelerlebnis als fruchtbringendes Reis in den Stamm der Aesthetik einzupfropfen, so wenig ist ihm das bei seinem Versuch geglückt, dasselbe auch an der Erkenntnistheorie zu vollziehen. Der Magus ist der erste Kritiker Kants gewesen, indem er versuchte, anstelle einer Kritik der Vernunft eine Kritik der Sprache zu setzen[46]. Was meint er damit? Wir müssen dabei wieder von den Gedanken Hamanns über den Ursprung der menschlichen Sprache ausgehen. Wir sahen, dass nach Hamann die Sprache dem Menschen von Gott gelehrt und vom Menschen gelernt werden musste. Zugleich mit der Sprache und auf dem Weg über sie empfing der Mensch aber auch die Vernunft. Sprache ist also die Mutter der Vernunft. Es gibt keine Gedanken, die nicht an Worte geknüpft und durch Worte vermittelt wären. Wie der Glaube aus der Predigt kommt und die Predigt aus dem Worte Gottes, so kommt das Denken aus dem Reden und Hören. Sinn ist wort-haft. «Der Buchstabe ist das einzige Vehikel des zu erhaschenden

[43] N II, 215—16. Dazu J. M. *Müller-Blattau* im Bärenreiter-Jahrbuch 1929, S. 34.

[44] *Unger*, H. u. d. Aufklärung Bd. I, hat Hamanns Aesthetik erschöpfend dargestellt.

[45] Karl Justus *Obenauer* zeichnet in seinem Aufsatz «J. G. Hamann» (Jahrbuch des Freien Dt. Hochstifts 1928) Hamann als den religiösen Ursprung der Goethezeit, aus dessen christlicher Existenz Herder und Goethe freilich ganz andere Folgerungen zogen. Auf die klarsichtige, schöne Gabe Obenauers möchte ich jeden Hamannfreund nachdrücklichst hinweisen.

[46] Zu Hamanns Kantkritik ist zu vergleichen: Heinr. *Weber*, Hamann und Kant, (1904) und oben S. 13—24. Dort finden sich alle Belege.

Geistes». Darum gilt es, den Geist im Wort, nicht neben ihm oder ausserhalb seiner, wie Kant es (in Hamanns Augen) mit seinem wortlosen Apriorismus tut, zu suchen. Für den Magus ist Kant darum Mystiker.

In seinen gegen Kant gerichteten Schriften entwirft er eine Erkenntnistheorie, in der das sprachliche Moment im Erkennen zum Rechte kommen soll. Was die Erkenntnis hervorbringt, ist für Hamann nicht das Verknüpfen nach angeborenen Ideen auf Grund von Empfindungen (Kritizismus), noch weniger das Produzieren oder Reproduzieren (Rationalismus oder Idealismus), auch nicht einfach die Einwirkung der äusseren Welt, wie Empirismus oder Realismus behaupten, sondern, was wir wissen, wissen wir durch Vermittlung der Sprache. Hamann möchte darum seine Erkenntnistheorie am liebsten als Verbalismus, der zwischen Idealismus und Realismus steht, bezeichnet wissen.

Der Hinweis Hamanns auf die Notwendigkeit einer verbalistischen Erkenntnislehre ist, wie oben schon angedeutet wurde, ungehört verhallt. Heute kann Hamann in diesem Punkte insofern modern genannt werden, als neueste erkenntnistheoretische Strömungen sich wie der Magus von den Erkenntnistheorien der Vergangenheit unbefriedigt erklären und über sie hinaus zu einer echteren Deutung des Erkenntisvorgangs vordringen wollen. Ob bei diesem Streben Hamanns Verbalismus noch einmal zu einer gewissen Anerkennung gelangt, ist heute noch nicht vorauszusagen.

Wenigstens ist es nicht meines Amtes, solche Zukunftsausblicke anzustellen, wie ich es ebensowenig als meine Aufgabe ansehe, die Bedeutung, die Hamanns von mir entwickelte Anschauung von der Gottessprache und Menschensprache für die Gegenwart hat, abzuschätzen. Nur gegen eine Missdeutung glaube ich Hamann schützen zu müssen, da sich an ihr die Kritik in erster Linie entzünden könnte. Ich meine seine Art, von der Gottessprache, wie sie in der Offenbarung vorliegt, zum Wesen des menschlichen Sprechens hinüberzugleiten. Ist das nicht ein theologisch sehr bedenkliches Vorgehen? Sind hier nicht die Grenzlinien zwischen Mensch und Gott verwischt, wenn das Wort in Poesie und in Philosophie so nahe an das göttliche Wort gerückt wird? Hat Hamann sein Bestreben, die Aesthetik und die Philosophie mit dem christlichen Sprachgedanken zu durchdringen, nicht mit schweren Einbussen an christlichem Gehalt bezahlen müssen? Muss das nicht vielleicht überhaupt notwendig das Schicksal jeder «Metaphysik der Sprache» sein?[47]

[47] Ich denke an die Warnung, die z. B. Adolf *Köberle*, Rechtfertigung und Heiligung, 1929, S. 105 erhoben hat.

Um diesem Vorwurf im voraus zu begegnen, gilt es, noch einmal den Blick auf die Frage zu lenken: Wie und wo erfolgt bei Hamann der Uebergang von der im Offenbarungsgeschehen sich vollziehenden Sprache Gottes zur empirischen Sprache des Menschen? Warum ist die menschliche Sprache das Ebenbild der göttlichen?

Hamann gibt seine Antwort auch hier durch Berufung auf die Schöpfungsgeschichte, die wir ja überhaupt als die beherrschende Mitte seiner sprachphilosophischen Urteilsbildung haben erkennen lernen. Sein Argument ist Gen 1, 27: «Und Gott schuf den Menschen sich zum Bilde» [48]. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen ist für ihn die Brücke zwischen göttlichem und menschlichem Sprechen [49]. Auch Hamann weiss natürlich, dass dies Ebenbild durch den Fall verwirkt ist, aber nach seiner Ueberzeugung doch nicht vollständig. Es gibt auch im gefallenen Menschen noch Spuren der früheren Unschuld. Zu ihnen gehört die Fähigkeit, zu sprechen und Gesprochenes zu verstehen. Das ist also ein göttliches Erbe, ein Band, das auch den gefallenen Menschen mit seinem Gott noch verbindet, und an das darum der Allmächtige, wenn er mit dem Sünder Gemeinschaft stiften will, anknüpfen kann. Beim Begriff der Gottesebenbildlichkeit des Menschen, der, wie mir scheint, in der neueren Theologie zu kurz kommt [50], wird man mit Beifall oder Kritik einsetzen müssen.

Wir sind damit in die Lage versetzt, die Eigenart von Hamanns Sprachtheorie in einem abschliessenden Wort zusammenzufassen: Hamanns «Philosophie» der Sprache steht ganz im Dienst der Theologie. Die soziale Seite der Sprache und ihre psychologische Grund-

[48] N II, 198, 206—207; N I, 64, 85; C. 16.

[49] Hugo *Delff* schreibt über die Bedeutung der Gottebenbildlichkeit bei Hamann: «Nach der Bibel ist Gottes Sprechen sein Schaffen, sein Schaffen ein Sprechen und der Mensch ist Gottes Ebenbild. Ist die Welt die Sprache Gottes, so ist sie eine Ansprache Gottes an den Menschen und dasselbe Sprechen Gottes, das sich dort in den Kreaturen realisiert, ist auch im Menschen. Der Mensch schreitet auf Grund dieser Fähigkeit seinerseits zum Schaffen fort, er führt dieses Ansprechen und Einsprechen Gottes menschlich aus. Als Ebenbild Gottes bringt er die Sprache als seine, die menschliche Welt hervor» (Allg. deutsche Biographie X, 461/62). So deutlich, wie es nach Delff scheinen könnte, hat allerdings Hamann selbst den Zusammenhang zwischen dem göttlichen Bild im Menschen und der menschlichen Sprache nirgends ausgesprochen. Aber Delff hat doch das tragende, wenn auch mehr im Hintergrund bleibende Gerüst der Hamannschen Sprachphilosophie richtig erkannt.

[50] Doch vgl. Emil *Brunner*, Gott und Mensch, 1930, S. 56 f. und *ders.:* Zwischen den Zeiten VII. Jg. 1929, S. 263 f. Auch dass ein Buch wie die «Christliche Ethik» von Philipp Theodor Culmann, in der der Gedanke des Bildes Gottes im Menschen beherrschend ist, neu erscheinen konnte (1927), ist verheissungsvoll.

lage haben den Magus kaum beschäftigt. Auch die Entwicklung der Sprache war ihm minder wichtig, während ihm auf die Einmaligkeit ihrer Schöpfung alles ankam. Die Sprachc hat ihn überhaupt nicht um ihrer selbst willen interessiert. Was ihn zur Beschäftigung mit sprachtheoretischen Fragen trieb, waren nicht, wie heute meist, grammatische oder phonetische Studien, sondern es war das Angeredetsein durch die Sprache Gottes in der heiligen Schrift. Erst von diesem Bibelerlebnis aus kam er dazu, auch der menschlichen Sprache jenen neuen tieferen Sinn beizulegen. Hamanns Sprachtheologie ist demnach ein Beitrag zu der noch ungeschriebenen Geschichte der Bibel in der christlichen Kirche und, wie mich dünkt, kein geringer Beitrag. Denn sie zeugt mit Macht von den Schätzen, die in den Schächten der Bibel verborgen stecken, und sie zeigt zugleich, dass nur ein mutiger Schatzgräber, der es wagt, dem Zeitgeist zum Trotz an diesen Reichtümern vorzudringen, sie heben kann.



Der junge Hamann

Am 17. April 1757 stieg in der englischen Hafenstadt Harwich ein junger Deutscher an Land, um anderntags mit der Post nach London weiterzureisen, wo er spät abends ankam. Es war Johann Georg Hamann aus Königsberg, derselbe, der später als eigenständiger theologischer Denker und Schriftsteller, als Sprachphilosoph und bahnbrechender Aesthetiker, als Lehrer Herders und Anreger Goethes, als Gegner Kants und Lessings, als Freund von Lavater, Jacobi und Matthias Claudius, einer der grossen Ueberwinder der Aufklärung geworden ist. Damals allerdings, als er 27 jährig englischen Boden betrat, hatte er seine geistige und religiöse Selbständigkeit noch nicht gewonnen. Aber als er sechzehn Monate später England verliess, hatte er die tragende Mitte seines Seins für immer gefunden. Von jetzt an beginnt erst Hamanns eigentliche Existenz. Von nun an ist er erst der «Magus in Norden», wie ihn Friedrich Karl von Moser bezeichnet hat, um mit diesem Titel anzudeuten, dass Hamann, wie ehedem die Magier vom Morgenland, in einer christuslosen Zeit den Stern von Bethlehem erblickt habe. Die Bezeichnung «Magus in Norden» will also auf Hamanns Christusglauben als den Angelpunkt seines Wesens, nicht aber, wie man den Titel irrtümlich immer wieder versteht, auf das «Magische», Dunkle an Hamann hinweisen.

Der Londoner Aufenthalt ist also in Hamanns Leben die Wasserscheide, die Altes und Neues trennt. Wir wollen jetzt dieser entscheidenden Zeit unsere Aufmerksamkeit zuwenden und den inneren Werdeprozess dieser Wochen und Monate belauschen, nicht in psychologischer Zergliederungssucht, sondern in der schuldigen Ehrfurcht, die einem so geheimnisvollen Gegenstand gebührt, auch nicht aus Neugier, sondern weil es notwendig ist, über die treibenden Mächte im Leben dieser grossen, aber viel verkannten Persönlichkeit zur Klarheit zu kommen.

Als Hamann in England ankam, war sein Gemüt in einem chaotischen Zustande. Wie ein Nachen auf einer stürmischen See ward es damals, wie er selbst sagt, hin- und hergeworfen. Dieses Bild bringt das Schwebende, Schwankende von Hamanns damaliger Gei-

stesverfassung gut zum Ausdruck. Schwärmerischer Gefühlsüberschwang wechselte mit tiefer Melancholie, ein himmelan stürmender Zug nach oben mit erdwärts gekehrter Leidenschaft, peinlich wirkende Grossmannssucht mit Menschenscheu und Weltangst. In diesem misstönenden Gefühlskonzert wiegen die Bassklänge hörbar vor. Hamann fühlt sich innerlich tief unglücklich. Immer nur kurz vermag er sich über seine innere Zerrissenheit hinwegzutäuschen, dann sinkt er wieder in seine an Schwermut grenzende Hypochondrie zurück.

Nicht immer war es so gewesen. Fünf Jahre zuvor hatte er noch als Königsberger Student mit andern eine schöngeistige Zeitschrift «Daphne» herausgegeben und selber Gedichte im damaligen anakreontisch-tändelnden, französisierenden Zeitstil darin veröffentlicht, Zeugnisse eines selbstgefälligen formalen Aesthetentums und einer einem Hamann doppelt schlecht zu Gesicht stehenden unmännlich-verzärtelten Gefühlsart. Im Jahre 1752 nimmt er eine Stelle als Hofmeister in Livland, 1753 eine ebensolche in Kurland an. Hier, wo er zum erstenmal sich selbst überlassen ist, fällt das äusserlich angeleimte blasierte Wesen bald von ihm ab, um einem Gefühl des Ungenügens, der Unzufriedenheit mit sich selber Platz zu machen. Der eben noch von sich selbst eingenommene Jüngling erkennt seine Grenzen und leidet unter dieser Erkenntnis. Er grübelt darüber nach und verfällt immer mehr in ein unjugendliches Sinnieren, das er selbst mit den Worten Eberhard Friedrich von Gemmingens so umschrieben hat:

«Ein gekünstelter Greis, der das Elend der Menschheit
Doppelt beweint und doppelt empfindet,
Schlepp ich mich menschenfeindlich dahin, von traurigen Bildern
Klugersonnenen Jammers begleitet» [1].

Um diesen Stimmungswandel richtig einzuschätzen, muss man wissen, dass es sich auch hier mit um den Einfluss einer Zeitmode handelt. Das Unglücklichsein in der Jugend war im mittleren und späteren 18. Jahrhundert bei den feineren Naturen gewissermassen an der Tagesordnung, genau so wie auf der anderen Seite das galante und oberflächliche Wesen eine die Jugend beherrschende Zeitstimmung war. Beide Strömungen, an sich entgegengesetzt, hängen, wenigstens bei Hamann, zusammen: Der frühreif-altkluge Drang zu schriftstellerischer Produktion und der damit verbundene hochgeschraubte Geltungswille, sie mussten in einem ersten Augenblick der Selbstbesinnung in ein Gefühl der Leere umschlagen. Dazu kommt als Erklärungsgrund das Alter des erst Dreiundzwanzigjährigen und seine

[1] N IV, 228, dazu Unger: Hamann u. d. Aufklärung Bd. I, 415.

elementare Sinnlichkeit. Geschlechtsreife und Gefühlsschwankung stehen ja in bekanntem Zusammenhang.

Auch einen literarischen Einfluss hat man als Ursache des Umschwungs genannt: Die Bekanntschaft Hamanns mit Youngs «Nachtgedanken» habe, so sagt Konschel[2], der Frömmigkeit des Magus die schwermütige Färbung verliehen, die sie seit dem kurländischen Aufenthalt hat. Es wird schwer auszumachen sein, ob die Lektüre der «Nachtgedanken» Ursache oder nicht viel mehr Wirkung der Umwandlung Hamanns ist. Fest steht, dass von etwa 1756 bis 1759, also gerade auch in der von uns darzustellenden Londoner Zeit, Young und Hervey Hamanns Lieblingsschriftsteller gewesen sind. Rudolf Unger hat in seiner jüngsten Hamannveröffentlichung «Hamann und die Empfindsamkeit»[3] den Einfluss der beiden Engländer auf den jungen Hamann feinsichtig und erschöpfend geschildert. Edward Young (1683—1765), ein Geistlicher, gehörte mit Gray, Blair, Thomson zu der in der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts in England erblühenden Romantik, die die deistische Religionsauffassung mit überwinden half und mit der durch die Methodisten geschaffenen Neubelebung der Religion zusammentraf. James Hervey (1714—58), Geistlicher in der Kirche von England, aber dem Methodismus nahestehend, hat durch seine in Youngschem Stile gehaltenen Erbauungsbücher stark gewirkt. Der an französischer Galanterie übersättigte Hamann fand an diesen Engländern die Kost, die er suchte: «Night-Thoughts» («Nachtgedanken») ist der Titel des Hauptwerkes Youngs, «Meditations among the tombs» (Gedanken über Gräbern) lautet der erste Abschnitt in Herveys berühmtestem Andachtsbuch. Kirchhofsstimmung, Nachtdunkel, Mondschein, unendliche Wehmut, Todessehnsucht, fromme Resignation — es ist ein müder, kraftloser Odem, der uns aus diesen immer wiederkehrenden Bildern entgegenschlägt; aber der junge Hamann fand darin die lebendige Ausdrucksform für das, was er innerlich selber fühlte.

Von etwa 1760 an tritt dann langsam der Einfluss Youngs und Herveys auf den Magus zurück. Andere, der kräftigen Eigenart Hamanns mehr entsprechende Grössen treten an ihre Stelle, die Bibel vor allem, die seit seiner Bekehrung immer mehr in ihrem Eigenwert von Hamann ergriffen wird, und Luther, den Hamann von 1759 an eifrig und mit starkem Eindruck liest.

Der Hinweis auf die literarische und seelische Zeitmode darf aber nun nicht missverstanden werden. Es war notwendig, Hamanns Melancholie als Teilausdruck einer verbreiteten allgemeinen Strömung

[2] Paul Konschel: Der junge Hamann (1915) S. 47.

[3] erschienen im «Euphorion», 1929.

aufzuzeigen; denn er steht nun einmal damit in seinem Zeitalter nicht allein. Aber es ist nun ebenso notwendig, hervorzuheben, dass die Traurigkeit beim jungen Hamann nicht eine nur anempfundene, sondern echte, persönliche Erfahrung ist. Allerdings, der Einschlag dieses Persönlichen, das sich beim jungen Hamann so ganz hinter dem herrschenden Sprachgebrauch versteckt, ist wissenschaftlich schwer zu bestimmen. Es genüge hier, dass Hamann selbst später diese unfrohe und unruhige Zeit vor seiner Erweckung als die Zeit der beginnenden Geburtswehen seines neuen Menschen ansah, womit er bekundet hat, dass diese Epoche eine grössere Tiefenschicht und stärkere Individualität aufweist, als dem oberflächlichen Blick erkennbar ist.

Hamanns innere Lage an der Schwelle seiner Erweckung haben wir in einigen Strichen zu zeichnen gesucht. Seine Traurigkeit war «Traurigkeit der Welt», nicht christliches Schuldgefühl, sondern eine lähmende Weltschmerzlichkeit ohne den Antrieb zur Reue und Umkehr, eine Traurigkeit, deren normales Ende die Verzweiflung gewesen wäre.

Der Zweck der Reise, die Hamann nach London führte, war offenbar, ihm für seinen kaufmännischen Beruf, dem er sich eben damals zuwenden wollte, eine Vorbereitung zu geben und ihm überhaupt Ablenkung von seinem hypochondrischen Wesen zu verschaffen. Hamanns erster Gang in London war zu einem Manne, der sich ihm als Heiler von Sprachfehlern angepriesen hatte. Der Vertrauensselige erhoffte bei ihm Heilung von seinem Stottern, musste aber bald erfahren, dass er einem kurpfuscherischen Betrüger zum Opfer gefallen war. Er musste also, wie er schreibt, mit der alten Zunge und mit dem alten Herzen seine Geschäfte anfangen. Um was für Geschäfte es sich dabei handelte, wissen wir nicht. Genug, dass wir wissen, dass Hamann mit ihnen gescheitert ist.

Mit diesen Enttäuschungen spitzt sich nun aber die Krisis entscheidend zu. Hamann schreibt: «Ich ging also unterdrückt und taumelnd hin und her, hatte keinen Menschen, dem ich mich entdekken und der mir rathen oder helfen konnte. Ich war der Verzweifelung nahe und suchte in lauter Zerstreuungen selbe aufzuhalten und zu unterdrücken. Was Blindheit, was Raserey, ja Frevel war, kam mir als das einzige Rettungsmittel vor. Lass die Welt gehen, wie sie geht — mit der Lästerung eines Vertrauens auf die Vorsehung, die wunderlich hilft — nimm alles mit, was dir aufstöst, um dich selbst zu vergessen — dies war ein System, nach dem ich meine Aufführung einrichten wollte, und durch jeden unglücklichen Versuch nieder-

fiel, das ich aber wieder aufbaute zu eben der Absicht»[4]. Die seelische Zerfahrenheit, die Hamann nach London mitgebracht hat, steigert sich also jetzt zu qualvoller Schärfe. Die Untätigkeit, zu der sich Hamann verdammt sieht, hilft das Ihre dazu mit. «Ich frass umsonst, ich soff umsonst, ich buhlte umsonst, ich rann umsonst, Völlerey und Nachdenken, Lesen und Büberey, Fleiss und üppiger Müssiggang wurden umsonst abgewechselt, ich schweifte in beyden, umsonst in beyden, aus. Ich änderte in 3 Vierteljahren fast monatlich meinen Aufenthalt, ich fand nirgends Ruhe»[5]. Durst nach Freundschaft und Bedürfnis nach musikalischer Zerstreuung trieben den Verlassenen zuletzt in die Hände eines Lautenspielers, der aber, was Hamann nicht geahnt hatte, der gleichgeschlechtlichen Liebe frönte. Mit tiefster Erschütterung entdeckt Hamann die lasterhaften Neigungen seines Freundes. Schaudernd zieht er sich von ihm zurück. In grellem Lichte steht der Abgrund, an dem er hintaumelt, plötzlich vor ihm. Das Erlebnis mit dem Lautenspieler war ein letzter Warnungsruf vor dem Absturz. Hamann hört darauf und bleibt stehen. Er reisst sich zusammen. Das spielerische, wahllose Sichgehenlassen weicht jetzt endlich dem Willen zur Einkehr und zu seelischer Zucht. Hamann mietet am 8. Februar 1758 bei Mr. Collins und seiner Frau, schlichten christlichen Leuten in der Marlboroughstreet, ein neues Zimmer, will sich in diesem Hause allen Umgangs entschlagen und sich mit nichts als seinen Büchern zu trösten suchen. Er hatte sich «einen Haufen Bücher» in England angeschafft; die meisten waren noch ungelesen. Ihre Aufarbeitung war also ein nötiges und für einen Unbeschäftigten lohnendes Geschäft. Aber der frische Eifer, mit dem sich Hamann an die Lektüre machte, erlahmte bald. Die geldliche Notlage, in der er steckte, «die Aussicht eines völligen Mangels und des Bettlerstandes»[6] entzogen ihm den Geschmack seiner Bücher, so sagt er selbst.

Unter dem Bücherhaufen befand sich auch eine Bibel. Hamann hatte sie noch in der Zeit seiner grössten inneren Wirrnis in London selbst gekauft, einem göttlichen Wink, wie er später sagt, folgend, war aber zunächst ein gleichgültiger Besitzer dieses Schatzes gewesen. Erst in der Einsamkeit seines Stübchens in der Marlboroughstreet nimmt er sich Zeit zur Bibellektüre, liest das Alte Testament ein-, das Neue zweimal. Aber er bleibt unbeeindruckt. Es scheint, dass seine äussere drückende Lage ihn auch hier von einer gründlichen Lesung eher ablenkte. Er war nicht bei der Sache. Dieses persönliche

[4] N II, 35.
[5] N II, 36—37.
[6] N II, 39.

Verschulden wird ihm selbst bald bewusst und er entschliesst sich darum, die ganze Bibel noch einmal «mit mehr Aufmerksamkeit und mehr Ordnung und mit mehr Hunger zu lesen». Er beschliesst ausserdem — man erkennt, wie ernst es ihm jetzt mit konzentrierterem Studium ist — die Gedanken, die ihm bei der Bibellektüre einfallen würden, aufzuschreiben. Hamann erklärt, dass er zu diesem zweiten Entschluss durch das Vorbild von Herveys «Gedanken und Betrachtungen» geführt worden sei[7].

Am Palmsonntag, dem 19. März 1758, beginnt Hamann mit der Arbeit des Lesens und Aufzeichnens — seiner ersten wirklichen Arbeit überhaupt —, liest und schreibt über die Kar- und Osterzeit hinaus bis in die vierte Woche nach Ostern. Am 21. April beendet er, bei der Offenbarung des Johannes angelangt, seine Niederschrift und setzt ihr (wieder in Anlehnung an Hervey) den Titel «Biblische Betrachtungen eines Christen» vor. Die äussere Anlage der Biblischen Betrachtungen ist denkbar schlicht: Ausgewählte Schriftstellen sind aneinandergereiht und durch Erläuterungen entweder exegetisch erklärt oder erbaulich angewendet. Hamann hat diese Aufzeichnungen später nicht veröffentlicht, auch nie in seinen von ihm selbst veröffentlichten Schriften davon erzählt. Für ihn handelte es sich hier um höchstpersönliche Urkunden, niedergeschrieben, besser, hingewühlt im Ringen um Gott, ohne schriftstellerische Absicht, nur zur Selbstklärung, auf keinen Fall für die Oeffentlichkeit berechnet. Nur mit Bewegung konnte ich seinerzeit das in Königsberg liegende Original dieser geheimen Aufzeichnungen, auf denen der Atem so heissen Erlebens liegt, zur Hand nehmen. Erst nach dem Todes des Magus wurden die Biblischen Betrachtungen im Auszug durch den Druck bekannt, 1821, in Band I der Rothschen Ausgabe von Hamanns Werken[8].

Die Biblischen Betrachtungen sind der schriftliche Niederschlag einer Begegnung mit Gott. Man wird an die Selbstaufzeichnung erinnert, in der Pascal die Erleuchtung, die ihm am 23. Nov. 1654 widerfuhr, in der Bekehrungsnacht selber festhielt. So sind die Biblischen Betrachtungen Hamanns der Widerschein einer gleichzeitigen Bekehrung. «Sie erzählen nicht Vergangenes, Fertiges, seelisch völlig Verarbeitetes, sondern sie strömen unmittelbar hervor aus der glutflüssigen inneren Werkstatt, in der sich soeben das Ungeheure begeben hat und noch begibt» (Unger).

Darüber ist aber der Unterschied zwischen dem romanischen und

[7] N I, 8.

[8] Die vollständigen «Biblischen Betrachtungen» sind erst 1949 in der von Josef Nadler besorgten Historisch-kritischen Gesamtausgabe von Hamanns Werken erschienen.

dem deutschen Magus nicht zu übersehen. Dort dauert der Bekehrungsvorgang, von dem die Aufzeichnung berichtet, zwei Stunden, hier viereinhalb Wochen, dort findet er seinen schriftlichen Ausdruck in abgerissenen, z. T. dunklen Inspirationen, hier in klaren biblischen Exkursen, dort begleiten Lichterscheinungen die Erwekkungsstunde, hier sitzt einer über der Bibel in angespannter Denkarbeit, studierend, schreibend.

Der letztgenannte Zug rückt diese Bekehrung in die Nähe derjenigen eines andern Grossen. Auch Luther hat die entscheidende innere Wandlung seines Lebens gewissermassen mit der Feder in der Hand, oder, wie er selbst sagt, «schreibend und lehrend» durchlebt; er ist in, mit und unter der exegetischen Arbeit, nicht jenseits ihrer, zum Reformator gereift. Das ist protestantische «Bekehrung», wo man Gott nicht in entzückter mystischer Schau oder in versunkener Gelassenheit, sondern im Umgang mit seinem Worte findet. Zwar fehlt in Luthers reformatorischem Werden das Gefühlsmoment nicht. Noch im Alter hat er von dem paradiesischen Glücksgefühl erzählt, das ihn durchströmte, als ihm plötzlich in jener Turmstube zu Wittenberg über den Sinn von Röm. 1, 17 Klarheit aufging. Aber dieses sog. Turmerlebnis stand zu Luthers Schriftstudium in einem dienenden Verhältnis. Es war nicht als solches, sondern als Verpersönlichung des Bibelwortes wichtig und trat darum hinter diesem zurück. Bei Hamann ist es nicht anders. Es wäre eine unerlaubte, weil modernisierende Entleerung, wenn wir den Verfasser der Biblischen Betrachtungen lediglich als gewissenhaften Bibelausleger uns vorstellen würden. Dem widerspricht schon die Sprache der Biblischen Betrachtungen, «die nichts weniger als die des gelehrten Exegeten, sondern die schlicht-gewaltige des mit Herz und Sinnen forschenden Menschen und des begeistert kündenden Sehers» ist (Unger). Wie Luther berichtet auch Hamann von einem einmaligen besonders tief einschneidenden Widerfahrnis, das in die Zeit seiner Bibellektüre fiel, das die zum Licht drängenden Kräfte endgültig entband und den Höhepunkt dieser Londoner Umbruchzeit bildete. Ich lasse Hamann selbst zu Worte kommen, weil der unnachahmliche Klang seiner Rede durch jede Umschreibung nur zerstört wird: «Mit diesen Betrachtungen (über die Geschichte des jüdischen Volkes), die mir sehr geheimnisvoll vorkamen, las ich den 31. März des Abends das V. Kapitel des V. Buchs Moses, verfiel in ein tiefes Nachdenken, dachte an Abel, von dem Gott sagte: Die Erde hat ihren Mund aufgetan, um das Blut deines Bruders zu empfangen. — Ich fühlte mein Herz klopfen, ich hörte eine Stimme in der Tiefe desselben seufzen und jammern, als die Stimme des Bluts, als die Stimme eines erschlagenen Bruders, der sein Blut rächen wollte, wenn ich selbiges

beyzeiten nicht hörte und fortführe, mein Ohr gegen selbiges zu verstopfen —, dass eben dies Kain unstet und flüchtig machte. Ich fühlte auf einmal mein Herz quillen, es ergoss sich in Tränen, und ich konnte es nicht länger — ich konnte es nicht länger meinem Gott verhehlen, dass ich der Brudermörder, der Brudermörder seines eingeborenen Sohnes war. Der Geist Gottes fuhr fort, ungeachtet meiner grossen Schwachheit, ungeachtet des langen Widerstandes, den ich bisher gegen sein Zeugnis und seine Rührung angewandt hatte, mir das Geheimnis der göttlichen Liebe und die Wohltat des Glaubens an unsern gnädigen und einzigen Heiland immer mehr und mehr zu offenbaren»[9].

Hamanns Selbsterkenntnis hat sich also zu der Gewissheit verdichtet: «Was du, Herr, erduldet, ist alles meine Last . . . ich hab es selbst verschuldet, was du getragen hast» (P. Gerhardt). Er weiss sich jetzt als Sünder mitschuldig am Tode Christi und sieht darin den eigentlichen, ihm freilich früher unbewussten Wurzelgrund seiner Angst und Unruhe. Er ist jetzt von der weltlichen zur göttlichen Traurigkeit und das heisst, zur Erkenntnis der Gnade, durchgedrungen. Diese Erfahrung vom 31. März ist in Hamanns Erinnerung ein entscheidender Knotenpunkt. Um so auffallender ist es, dass er in den Biblischen Betrachtungen selbst von diesem Erlebnis, das doch in die Zeit ihrer Niederschrift fällt, kein Wort verlauten lässt. Die Stelle, mit der ich eben Hamann zu Wort kommen liess, stammt nämlich nicht aus den Biblischen Betrachtungen, sondern aus Hamanns «Gedanken über meinen Lebenslauf», seiner Selbstlebensbeschreibung, oder richtiger Bekehrungsgeschichte, die er noch in London, unmittelbar nach Vollendung der Biblischen Betrachtungen in der Zeit vom 21. April bis 24. April 1758 aufgesetzt hat. Der Unterschied zwischen diesen beiden Londoner Dokumenten ist bei aller Verwandtschaft gross: In den «Gedanken» wird im Ichstil berichtet, während in den «Betrachtungen» das Ich des Verfassers ganz zurücktritt. Hamann redet in den Biblischen Betrachtungen im Wir-Stil. Die geistlichen Erfahrungen, die er schildert, stellt er nicht als seine privaten, sondern als die aller echten Christen dar. Sein persönliches Erleben, das doch in diesen Wochen so reich und überwältigend ist, ruft er nirgends zum Zeugen an. Von dem Ereignis vom 31. März sagt er im 5. Mosebuch kein Wort, auch darin an den jungen Luther gemahnend, der bei der Auslegung von Röm. 1, 17 in der Römerbriefvorlesung von 1515/16 mit keinem Satz die Wichtigkeit, die diese Stelle für ihn gehabt hat, berührte. Gewiss, davon ist oben gesprochen, ist Hamanns Bibelauslegung von persönlichstem

[9] N II, 40—41.

Miterleben durchpulst, aber dies Persönliche tritt nirgends unmittelbar hervor, sondern schwingt nur als ungenannte Kraft der Einfühlung und des Verstehens mit.

Dies Zurücktreten der eigenen Person in den Biblischen Betrachtungen gibt doppelt zu denken, wenn man sich erinnert, wie sehr der Verfasser noch zuvor an Ueberspannung seines Ichs krankte. Das war ja eben seine tiefste Not, dass er um seine eigene Erbärmlichkeit kreiste und davon nicht loskam. In den Biblischen Betrachtungen sehen wir ihn von seinem Ich erlöst und in die Bindung an eine höhere Macht übergetreten. Hamann ist jetzt zum Schüler der Heiligen Schrift geworden, der seine Aufgabe darin sieht, in demütiger Unterordnung unter die Bibel diese allein, nicht aber die eigene Person und ihre Erlebnisse zur Geltung zu bringen. Wenn das Wort nicht zum Jedermannswort geworden wäre, dann würde ich sagen, dass der Hamann der Biblischen Betrachtungen die «Sachlichkeit» verkörpert, die dem protestantischen Menschen eignet. Was für ein gewaltiger Wandel sich damit gerade in Hamanns Leben vollzogen hat, brauche ich für den, der meinen bisherigen Darlegungen aufmerksam gefolgt ist, nicht noch besonders hervorzuheben.

Nur gegen e i n Missverständnis glaube ich diese Bekehrung sichern zu müssen. Man hat Hamanns Erweckung im Hinblick auf den Gefühlsdurchbruch vom 31. März, in dem sie gipfelte, pietistisch genannt. Man hat aber damit einen Nebenzug mit dem Hauptton versehen. Gewiss hat Hamann bei seiner Bekehrung seinem gefühligen Zeitalter seinen Tribut entrichtet. Mehr Gewicht als dies, dass sie zeitgeschichtlicher Rahmen sei, möchte ich der Gefühlsseite an seinem Erleben aber nicht beimessen. Wichtiger ist es, dass diese Erfahrung vom 31. März aufs engste mit eindringendem Schriftstudium verwoben war und diesem zu Dienst stand. Wie Hamann in den Biblischen Betrachtungen sein eigenes Ich in den Hintergrund stellt, haben wir beobachtet. Das ist aber das Entscheidende.

Aber verfällt er mit dieser Absage an das Ich nicht wieder in eine andere, für die pietistische Bekehrung ebenso bezeichnende Einseitigkeit? Genau vier Jahre nach der Hamannschen hat Jung-Stilling seine Erweckung erfahren (am 12. April 1762). Sie hatte ihr Wesen darin, dass Stilling auf seinen eigenen Willen verzichtete, um sich völlig der göttlichen Führung hinzugeben. Fortan ist ihm jede eigene Willensregung Sünde, Willenlosigkeit des Christen höchstes Ziel. Dieses der spanisch-französischen und letztlich der mittelalterlich-dominikanischen Mystik entstammende Gelassenheitsideal hat bekanntlich im Pietismus auch sonst, abgesehen von Stilling, erinnert sei nur an Tersteegen, eine grosse Wirkung geübt. Wie verhält sich Hamanns Selbstverleugnung in den Biblischen Betrachtungen zu dieser

pietistischen? Ein Satz aus den Betrachtungen gibt uns Aufklärung. Hamann schreibt: «Der Christ allein ist ein Mensch, er allein liebt sich, die Seinigen und seine Väter, weil er Gott liebt, der ihn zuvor geliebt hat, da er noch nicht da war»[10]. Damit gibt Hamann zu erkennen, dass er von radikaler Selbstverneinung weit entfernt ist. Er kennt eine notwendige und erlaubte christliche Selbstliebe. Was meint er damit? Gottes Liebe will uns, jeden Einzelnen, in ihre Gemeinschaft ziehen. Wir sollen auf diesen Gemeinschaftwillen eingehen, für ihn danken, ihn pflegen, nach seiner Vollendung, d. h. also nach unserer eigenen, uns beseligenden Vollgemeinschaft mit Gott verlangen. Wir sollen als Christen unseren Willen nicht nur auf Gott, sondern um Gottes willen, auch auf unser Selbst richten, d. h. uns lieben. Gelassenheitsmystik verdächtigt dies individuelle Heilsverlangen als verfeinerten Egoismus und fordert «uninteressierte Gottesliebe». Auch der junge Luther (anders der spätere) hat so geurteilt. Hamann aber, indem er die im Heilsstreben zum Ausdruck kommende Selbstliebe als Selbstliebe um Gottes willen scharf von der egoistischen Selbstsucht scheidet, urteilt reifer und biblischer als der Luther des Römerbriefkommentars. Ob Hamann übrigens Bernhard von Clairvauxs, mit seiner eigenen sich so eng berührende Anschauung vom vierten Liebesgrad kannte? Bernhard entwickelt vier Stufen der Liebe. Auf der ersten liebt der Mensch sich selbst, auf der zweiten liebt er Gott um seiner, des Menschen willen, auf der dritten liebt er Gott um Gottes willen, auf der vierten und höchsten liebt er sich selbst um Gottes willen.

Es wäre ein lockendes und nicht aussichtsloses Ziel, wenn wir versuchen würden, die Biblischen Betrachtungen mit den Gedanken über meinen Lebenslauf auf die beiderseitigen inhaltlich und zeitlich sich entsprechenden Angaben zu vergleichen. Die unpersönlich exegetisch klingenden Aussagen der Biblischen Betrachtungen erhielten dadurch z. T. ein unerwartet persönliches Gesicht und erwiesen sich als Spiegelbild der Kämpfe und Erlebnisse, von denen der Hamann der «Gedanken» berichtet hat. Es fragt sich aber, ob dieser Versuch in Hamanns Sinn wäre. Hat er selbst in den Betrachtungen über sein eigenes Erleben geschwiegen, so sollen wir dies Schweigen ernst nehmen und unsere Aufmerksamkeit auf das, worauf es ihm ankam, auf die ganze biblische Botschaft, deren gehorsamer Verkünder er sein will, einstellen.

Wenn wir unter diesem Gesichtspunkt die Biblischen Betrachtungen mustern, dann werden wir vermutlich zuerst enttäuscht sein. Hamanns Ziel, die Heilige Schrift allein, nicht aber menschliche

[10] N I, 71.

Meinungen zu Wort kommen zu lassen, erweist sich nämlich als keineswegs voll verwirklicht. Weite Partien stehen unter der Obmacht der von Young-Hervey übernommenen allegorischen Bibelauslegung: Gottes Geschichtshandeln im Alten und Neuen Bunde ist für Hamann nur das Symbol für das Tun Gottes an der eigenen Seele. Von der im reformierten und schwäbischen Pietismus geübten Betrachtung, die Bibel mit dem Blick auf die Endentwicklung des Reiches Gottes zu lesen, ist Hamann offenbar keinerlei Kunde zugekommen. Sein Standort ist der individualistisch-lutherische. Das ist fraglos ein Mangel, der den exegetischen und Gegenwartswert der Biblischen Betrachtungen herabsetzt. Gross und in Hamanns inneres Leben tief eingreifend bleibt die Absicht, nicht sich, sondern Gottes Wort zum Reden zu bringen. Dass diese Absicht nur teilweise verwirklicht wurde, wird man den schwachen Kräften des Anfängers zugutehalten.

Es lässt sich aber nicht übersehen, dass neben altem exegetischem Erbgut in den Biblischen Betrachtungen auch schon Gedanken auftauchen, in denen sich der kommende Hamann, der scharfe Kritiker seiner Zeit und der geistesmächtige originale Denker des Evangeliums ankündigt. Ich denke neben anderm an die Einleitung in die Biblischen Betrachtungen, in der Hamann, kühn die Fesseln der herkömmlichen Apologetik von sich werfend, in Auseinandersetzung mit den aufklärerischen Gegnern des Evangeliums in meisterlicher Klarheit ein Bild der biblischen Offenbarungsanschauung zeichnet[11].

Es ist sehr charakteristisch, dass Hamann seine Niederschrift mit einem apologetisch-polemischen Vorspiel beginnt. Kaum hat er die Schwenkung zum Christentum vollzogen, da stellt er auch schon seine grosse Verstandeskraft in den Dienst des Glaubens. Für ihn ist das Evangelium nie der Feind des Denkens gewesen. Die Front, gegen die Hamann sich wendet, wird durch die Namen der deistischen englischen Philosophen Shaftesbury, Bolingbroke und ihres französischen Schülers Voltaire bezeichnet. Dass es gerade diese sind, denen Hamann zu Leibe rückt, hängt wohl damit zusammen, dass er auf englischem Boden die deistische Literatur studiert hatte. Zu dem «Haufen Bücher», den er sich in London angeschafft hat, werden gewiss solche mindestens Shaftesburys und Bolingbrokes gehört haben.

Die deistische Auffassung von der Offenbarung Gottes, dass sie etwas Zeitlos-Allgemeines, immer und überall Vorhandenes sei, greift der Magus an. Er setzt der «allgemeinen» eine «nähere» oder «besondere Offenbarung» entgegen. Was versteht er darunter? Die «be-

[11] N I, 7—13.

sondere Offenbarung» ist ihrer Form nach einmal Buchoffenbarung. «Der Schöpfer der Welt ist ein Schriftsteller.» Da dieses Buch, die Bibel, Gottes Wort kundmacht, ist die Buchoffenbarung Wortoffenbarung. Da dieses Wort Träger des Geistes ist, so ist die Wortoffenbarung zugleich Geistesoffenbarung. Da Gott sich mit seinem Wort an eine irdische Nation, die Juden, überhaupt an Menschen, wendet, so ist seine Offenbarung eine «sinnliche» (wir würden sagen «geschichtliche») Offenbarung. «Nähere oder besondere Offenbarung» in Hamanns Sinn ist also eine solche, die an geschichtliche Mittel geknüpft ist.

Gegen diese konkrete biblische Offenbarung richtet sich aber eben die Kritik der Deisten. Sie machen geltend, dass Gott seinem Wesen nach von allen geschichtlichen Zufällen unabhängig, seine Offenbarung (etwa das Sittengesetz) nachweislich geschichtslos sei. Hamann antwortet, die Philosophen, die Gott in der Wahl der Wege und Umstände, in denen er seine Offenbarung mitteilt, tadeln und verbessern wollen, täten besser, ihrem Urteil weniger zuzutrauen. Es könnte ihnen sonst wie Alfons X. von Kastilien gehen, der seine Erklärung des Sternenlaufs für den Himmelsbau selber ansah und sein System der Wirklichkeit von der Wirklichkeit selber nicht mehr unterscheiden konnte. Die Neigung, in schrankenlosem Erklärungsdrang alles wissen zu wollen und die eigene philosophische Lehre für die Wirklichkeitserfassung zu halten, bezeichnet der Magus als die grosse Versuchung der Philosophie. Es handle sich dabei, so sagt er in schon echt Hamannschem Sarkasmus, um denselben Trieb des Vorwitzes, der sich auch bei Wahrsagern, Zigeunern und Astrologen auf seine Weise äussere. Ein herbes Urteil! Hamann fügt indes hinzu, diejenigen Philosophen, die über alle Geheimnisse Bescheid wüssten, seien gar keine richtigen Philosophen, so wenig wie Zigeuner und Astrologen richtige Wahrsager seien. Der Magus bekämpft also nicht die Philosophie als solche, sondern nur die ihre Grenzen vergessende Philosophie, wie sie in Voltaire, Shaftesbury und Bolingbroke vor ihm steht.

Wie antwortet er nun aber diesen Tadlern Gottes auf ihre Einwände? Davon durchdrungen, dass Gott keines menschlichen Lobspruchs bedürfe, erklärt er ihnen kurz, dass es, wenn G o t t sich den Menschen offenbaren will, von vornherein falsch ist, den eingeschränkten Verstand zum Probestein des göttlichen Wortes zu machen. Warum Gott den Weg der besonderen Offenbarung gewählt habe, lasse sich von uns nicht erforschen. Er habe es eben so gewollt — und sein freimächtiger Wille sei seine Rechtfertigung! Das ist schon echt Hamannsche Apologetik, die von der rationalistischen der Zeitgenossen meilenweit absticht. Während diese sich bemühen,

dem Gegenstand des Glaubens seine Schärfen zu nehmen und ihn dem Gegner gefällig zu machen, hält Hamann in stolzer Schroffheit den Feinden des Evangeliums die Knechtsgestalt der Offenbarung entgegen, an deren Aergernis sie zu ihrem Heil zerbrechen oder zu ihrem Fluche zerschellen sollen.

Indessen Hamann hat auf die Frage nach dem Warum der «näheren Offenbarung» noch eine zweite Antwort, die allerdings nicht den aus Fürwitz und Neugier, sondern den in Demut und Ehrfurcht Fragenden gilt. Er sagt, wer die besondere Offenbarung richtig verstehen wolle, müsse bedenken, dass sie eine Offenbarung an Menschen und durch Menschen sei. Gott «hat die Mittel, diese Offenbarung den Menschen nützlich zu machen, sie für solche einzunehmen, sie unter den Menschen auszubreiten, fortzupflanzen und zu erhalten, auf die Natur der Menschen seiner Weisheit am gemässesten gründen müssen». Diese «Herunterlassung Gottes» diene den schwachen Köpfen zum Spott, sei aber doch gerade ein Zeichen von Gottes Menschenliebe. Gewiss eine tiefe Deutung der Geschichtlichkeit des Offenbarungsgeschehens!

Mit dem Ausdruck «Herunterlassung Gottes» führt Hamann einen Begriff ein, den er in der Folgezeit zu dem eigentlichen Rückgrat seines Denkens gemacht hat. Die Fruchtbarkeit dieses Begriffs macht er bereits in unserer Einleitung an dem Beispiel der Schöpfungsgeschichte (1. Mose 1—3) mit Glück anschaulich.

Unter dem Andringen der deistischen Bibelkritik hatte naturgemäss der Schöpfungsbericht am meisten gelitten. Man hatte ihn mit den neuen geologisch-physikalischen Entdeckungen verglichen und seine naturwissenschaftliche Unbrauchbarkeit erkannt, man hatte ihn an anderen Geschichtsdarstellungen des Altertums gemessen und die kindliche Enge seines Gesichtskreises festgestellt. Was blieb anderes übrig als über dieses primitive Erzeugnis zu lächeln?

Hamann weist demgegenüber darauf hin, dass des Moses Erzählung «nach dem Begriff der Menschen abgemessen und gewissermassen mit den Begriffen der Zeit, in denen er schrieb, in Verwandtschaft stehen musste». Also der mosaische Schöpfungsbericht ist für die Zeitgenossen des Moses berechnet gewesen. Wie kann man da moderne erdkundliche Erörterungen oder eine Gesamtgeschichte der ersten Welt erwarten! Ueberhaupt ist der Gegenstand des Schöpfungsberichtes, «die grosse Woche, worin Gott an unserer Erde gearbeitet hat», so geheimnisreich, liegt so ausserhalb unserer Vorstellungen, dass er, wenn überhaupt, nur in Bildern uns kundgemacht werden kann. Wir müssen Gott dankbar sein, dass er sich «heruntergelassen hat, uns das wenige, was uns davon zu verstehen möglich, nötig und nützlich ist, zu offenbaren».

Die Ueberzeugung von der Herunterlassung Gottes in menschliche Knechtsgestalt erlaubt es Hamann also, die geschichtliche Bedingtheit des Schöpfungsberichtes anzuerkennen und ihn ruhig von der Verbindung mit der Naturwissenschaft loszulösen. Die Grösse dieses Berichtes, so sagt er in unseren Biblischen Betrachtungen, liegt gerade in der «treuen Einfalt und Tiefsinnigkeit, deren kein menschlicher Pinsel fähig ist»[12]. Der Magus kommt also schon in seiner Londoner Zeit von seinem Offenbarungsglauben aus zu einer Anerkennung auch der poetischen Schönheit der Bibelsprache. Er hat damit eine Bresche geschlagen, durch die dann sein Schüler Herder hindurchtreten konnte. Herders bahnbrechender Versuch, die «Aelteste Urkunde des Menschengeschlechts» (d. h. die mosaische Schöpfungserzählung) aus dem jüdischen Nationalgeiste zu erklären (1774), geht auf Hamanns Anregung zurück, und dieser wieder dankt sie dem Londoner Bibelerlebnis, das also Keime von grösster historischer Fernwirkung in sich barg. —

Hamanns Londoner Aufenthalt rückte nach der Vollendung der «Biblischen Betrachtungen» und der «Gedanken über meinen Lebenslauf» dem Ende zu. Er sagte sich, dass nach dem Fehlschlagen seiner geschäftlichen Aufträge sein Bleiben zwecklos sei und verliess London am 27. Juni 1758. Am 8. Juli stach in Gravesend, wo er einstieg, das Schiff in See und kam am 27. Juli in Riga an. Am darauffolgenden Sonntag begab er sich zum heiligen Abendmahl, wobei er «nicht ohne Rührung bewundern musste, dass ihn Gott mit ebendemselben Evangelio vom reichen Fischzug Petri empfing, mit dem er aus England Abschied genommen hatte». In dem Gottesdienst, den Hamann zwei Tage vor seiner Abreise aus London dort am 25. Juni besucht hatte, war ebenfalls über Luk. 5 gepredigt worden. Der Magus hat uns in den Gedanken über meinen Lebenslauf die Hauptpunkte dieser Londoner Predigt aufbewahrt[13]. Der Pfarrer sprach über die Nacht verlorener Arbeit, über die Unwahrscheinlichkeit in Gottes Wegen, über die Furcht, sich auf die Höhe zu wagen, über das reissende Netz und das vor Fülle sinkende Schifflein — wahrlich, ein Bild der Not und der Hilfe, die Hamann in London erfahren hatte und ein würdiger Schlusstein einer aus Dunkel zum Licht führenden Wanderung.

[12] N I, 18.
[13] N II, 50 und 49.

J. G. Hamann und die Fürstin Gallitzin[1]

Am 21. Juni 1788 starb 58jährig in der fürstbischöflichen Residenz Münster in Westfalen Johann Georg Hamann aus Königsberg. In der Frühe dieses Tages entschlief er in der Wohnung seines Freundes und Jüngers Franz Bucholtz, der ihn zu einem Ferienaufenthalt nach Westfalen geladen hatte. «Schon am Abend des Sterbetages fuhr Fürstenbergs Kutsche vor das Bucholtzsche Haus, er selbst und sein Freund Overberg stiegen aus, wickelten den Leichnam in wollene Decken, fuhren ihn nach dem Hause der Fürstin v. Galyczin, um ihn da in einen Sarg zu legen, und Fürstenberg half ihn selber auf seinen Schultern zur Gruft befördern, welche bereits an einem schattig stillen Plätzchen neben einer Laube in dem an das Wohnhaus stossenden südlichen Gartentheil hergerichtet war» [2].

[1] Von Sonderabhandlungen aus neuerer Zeit zu diesem Thema sind mir bekannt: G. Hillner, J. G. Hamann und die Fürstin Gallitzin (Riga 1925, 49 S.). Es ist in der Hauptsache eine Wiedergabe der Quellen ohne eigene geistige Durchdringung. Die folgenden beiden Darstellungen graben wesentlich tiefer: Georg Gudelius, Johann Georg Hamann und die Fürstin Amalie von Gallitzin (Kirchliche Rundschau für Rheinland und Westfalen, 45. Jg. 1930, S. 154 bis 155 und S. 165—167); Isabella Rüttenauer, Hamann und die Fürstin Gallitzin (Hochland, 36. Jg., 1938/39, S. 203—213). Unter Zuhilfenahme der Quellen, aber mit (zum Teil weitgehender) dichterischer Freiheit ist das Münsterjahr Hamanns gestaltet in dem Roman von Hans Franck «Reise in die Ewigkeit» (Berlin 1934, 417 S.). Gewidmet ist dieses Buch Julius Smend, der seinerseits in seinem Aufsatz «Johann Georg Hamann» (in den «Westfälischen Lebensbildern» Hauptreihe Bd. I, Heft 2, 1930, S. 242—257) eine anziehende Schilderung des münsterischen Aufenthaltes Hamanns gegeben hat. — Meine eigene Studie versucht, die in Frage kommenden Texte noch gründlicher auszuwerten, als es bisher geschehen ist. Hauptquelle sind die Tagebücher der Fürstin, erstmals (im Auszug) gedruckt in «Mittheilungen aus dem Tagebuch und Briefwechsel der Fürstin Adelheid Amalia von Gallitzin» (Stuttgart 1868) und zum zweitenmal (vollständiger) in «Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin Amalia von Gallitzin. Neue Folge» (= Bd. III.), hsg. von Ch. Schlüter (Münster i. W. 1876).

[2] Carl Carvacchi, Biographische Erinnerungen an Johann Georg Hamann, den Magus in Norden (Zeitschrift für vaterländische Geschichte und Altertumskunde, hrsg. von dem Verein für Geschichte und Altertumskunde Westfalens, 16. Band, 1855, S. 341). Carvacchi stützt sich u. a. auf Angaben des Arztes Drüffel, der dem Sterben Hamanns anwohnte.

Bucholtz war katholisch, ebenso die Fürstin Amalie von Gallitzin. Franz Freiherr von Fürstenberg und Bernard Overberg waren katholische Priester. Fürstenberg war des Fürstbischofs Generalvikar und erster Minister, Overberg Fürstenbergs rechte Hand. Hamann aber war Lutheraner. Er hatte in Königsberg sein ganzes bisheriges Leben in lutherischer Umwelt verbracht. Und nun war ihm ein Begräbnis im Kreise katholischer Menschen, ohne Beisein eines evangelischen Pfarrers, zuteil geworden[3].

Ein ökumenisches Begebnis! Gewiss. Aber in welchem Sinne? Wie stand Hamann zum Katholizismus, als er in katholischem Erdreich bestattet wurde? Und wie stellte sich Amalie von Gallitzin zum Glauben des evangelischen Mannes, dem sie die letzte Ruhestätte bereitete?

Als die Fürstin im Sommer 1787 zum erstenmal mit dem «Magus in Norden» persönlich zusammentraf, befand sie sich mitten in einem Prozess religiösen Reifens.

Geboren 1748 in Berlin als Tochter des Generals Grafen von Schmettau und seiner katholischen Gemahlin war Amalie im katholischen Glauben erzogen worden. Mit zwanzig Jahren heiratete sie den Fürsten Dimitri von Gallitzin, russischen Gesandten im Haag. Er war ein Anhänger der französischen Enzyklopädisten. Die junge Fürstin ging nach der Verheiratung zunächst im Trubel des Hoflebens unter. Sie liess sich vergöttern. Genusstrunken flog sie «umher gleich einem Sommervogel, sog den leichten Duft der Morgenröthe von allen Blumen» [4].

Aber vierundzwanzigjährig entzog sie sich mit mutigem Entschluss den Zerstreuungen der Gesellschaft, um ganz der Erziehung ihrer beiden Kinder zu leben. Gleichzeitig schloss sie sich an den niederländischen Philosophen Franz Hemsterhuis als ihren geistigen Führer an. Hemsterhuis verwarf den Atheismus der Enzyklopädisten, aber er stand auch dem biblisch-geschichtlichen Christentum fern. Seine eigene Philosophie, eine Verbindung des platonischen Idealismus mit Gedanken der Engländer Locke und Shaftesbury, kann als Versuch eines Mittelweges zwischen Skeptizismus und positivem Christentum gewertet werden.

Im Jahre 1779 übersiedelte Amalie von Gallitzin nach dem durch seine guten Schulen bekannten Münster[5]. Sie trat mit dem geistvol-

[3] Eine evangelische Gemeinde besteht in Münster erst seit 1805.

[4] Mittheilungen aus dem Tagebuch und Briefwechsel (im Folgenden zitiert als M) S. 37.

[5] Siehe zu den damaligen Persönlichkeiten in Münster den trefflichen Artikel von Otto Zöckler «Overberg und der Gallitzinsche Kreis» in RE Bd. 14 (1904) S. 539—546 und die dort angeführte Literatur.

len Generalvikar von Fürstenberg in Verkehr, bat ihn aber, sie nicht bekehren zu wollen[6].

Jedoch eine schwere Krankheit (1783) führte zur Vertiefung. An der Schwelle des Todes entdeckte Amalie, dass sie bisher unzufrieden, stolz und ehrsüchtig gewesen sei[7]. Hinfort wollte sie sich selbst verleugnen und Verzicht tun. «Alles, woran ich gehangen hatte, musste ich lassen, mir selbst entsagen und mein Kreuz auf mich nehmen . . . Anstatt des Ruhmes musste ich Demüthigungen und anstatt jedes Lohns meiner Leiden um Liebe willen Misskennung, Verachtung, Verlassung auf mich nehmen, anstatt des Selbstgenusses erkennen, dass ich nichts bin» [8].

Die Fürstin beschritt diesen Weg mit der ihr eigenen Willenskraft. Als zwei berühmte Zeitgenossen, Lavater und Herder, sie baten, mit ihr in schriftliche Verbindung treten zu dürfen, war sie schon so weit, dass sie diesen Wunsch, in dem sie eine Versuchung zur Eigenliebe erblickte, ohne weiteres abwies. Nur als Goethe an sie die gleiche Bitte richtete, blieb sie einen ganzen Winter lang im Kampfe, ob sie darauf eingehen solle oder nicht. Aber dann entschied sie sich auch Goethe gegenüber zu einer Absage[9]. Wahrlich eine heroische Ehrgeizlosigkeit!

Es handelte sich bei dieser Entwicklung vom Stolz zur Demut um eine Verlagerung des Vervollkommnungswillens. Hatte sich die Fürstin früher in der Bildung vervollkommnen wollen, so jetzt in der Verachtung der Gelehrsamkeit und der Schöngeisterei. Von ihren katholischen Freunden in Münster wurde sie um dieses Strebens willen bewundert[10].

Da kommt Hamann. Er bemerkt sofort, wie Amalie von Gallitzin sich verdemütigt. Aber er stimmt nicht in das Lob ihrer Umgebung ein. Sondern er erklärt der Fürstin: Ihre Demut ist Stolz! Amalie berichtet: «Ihm (Hamann) allein bis dorthin war es gegeben, mir die schwerste Kruste von den Augen zu reissen — er allein sah auch darin eine Kruste. Alle übrigen Freunde, Fürstenberg nicht ausgenommen, hatten bisher meinen starken Vervollkommnungstrieb als das Liebenswürdigste, ja als etwas bewunderswürdig schönes an mir betrachtet . . . Hamann aber sah darin Stolz und sagte es mir. Die Haut riss er mit dieser Erklärung von den Knochen, mich dünkte, man raubte mir Lahmen eine einzige Krücke, aber ich liebte und ehrte ihn zu tief, um seine Erklärung nicht in meine Seele aufzu-

[6] RE 14, 542.
[7] M 52.
[8] M 38.
[9] M 53—54.
[10] M 55.

nehmen. Ja, ich liebte ihn mehr als jemals für diese väterliche Härte, wälzte daher die Sache ernsthaft in meiner Seele und befand sie wahr[11].»

Beides ist gross: Hamanns seelsorgerlicher Mut und die Selbsterkenntnis und Umkehr der fürstlichen Frau. Amalie geht in sich und gibt dem Tadel Hamanns recht. Zuvor war sie stolz gewesen auf ihr Wissen, dann hatte sie gelernt, das Wissen geringzuschätzen und war stolz auf ihre «Verachtung der Gelehrsamkeit». «Ich empfand ein besonderes Wohlgefallen an meiner Ehrgeizlosigkeit[12].» Damit war aber die Ehrgeizlosigkeit vergiftet.

Des weiteren hören wir, dass Amalie vor der Begegnung mit Hamann ihren Veredlungstrieb als «ein Ruhekissen in drohender Muthlosigkeit» betrachtete[13]. Das heisst, wenn sie mutlos werden wollte, so sagte sie sich: Du bist eine gute Christin, denn du arbeitest an deiner Vollkommenheit. Und so fasste sie wieder neuen Mut. Jetzt aber begreift sie, dass sie sich damit auf ihre Entsagung etwas einbildete. Sie war also wirklich im Gewande der Demut und der Selbsterziehung hochmütig gewesen, bis Hamann ihr diesen Zustand mit «väterlicher Härte» aufdeckte.

Es fällt auf, wie sehr Fürstenberg (mit seinem Kreise) und Hamann in ihrem Urteil über die Haltung der Fürstin auseinandergehen. Was Fürstenberg an Amalie als schön und liebenswürdig ansieht, ist in Hamanns Augen eine «Kruste», d. h. etwas, das beseitigt werden muss. Hinter diesem Gegensatz steckt die Verschiedenheit des katholischen und evangelischen Begriffs von der Heiligung. Für den Katholiken Fürstenberg ist Vollkommenheit (oder Heiligkeit) ein Ziel, das man durch eigene sittliche Bemühungen, also durch asketische Leistung, erreichen muss. Auf diesem Wege hatte es Amalie von Gallitzin tatsächlich staunenswert weit gebracht. Für den Lutheraner Hamann aber steht die Heiligkeit (= Rechtfertigung) am Anfang des Christenlebens; sie ist das Geschenk, das der Mensch im Glauben von Gott empfängt. Auf Grund unserer Rechtfertigung (oder Heiligkeit) können wir Früchte der Heiligung hervorbringen. Aber zu bewundern gibt es da gar nichts. Denn diese sittlichen Früchte (z. B. Selbsterniedrigung, Ehrgeizlosigkeit) sind ja nicht unser Werk, sondern Gnade.

Vom Werte ihrer Tugenden durchdrungen, wird die Fürstin durch Hamann darauf aufmerksam gemacht, wie unvollkommen sie in Wirklichkeit noch ist. Und schon naht eine neue Versuchung. Ama-

[11] M 55.
[12] M 54—55.
[13] M 55.

lie fasst einen «bitteren Unwillen» über ihre eigene Unvollkommenheit — und gefällt sich in diesem Unwillen [14]. Sie erkennt also ihr sittliches Ungenügen und hat gleichzeitig das Gefühl: Jetzt darf ich mit mir zufrieden sein.

Jedoch dieses Selbsturteil sinkt vor dem Blicke des Magus in sich zusammen. Wohlgefallen am Bewusstsein der eigenen Sünde ist (in Hamanns Augen) wiederum nichts als verhüllte Hoffart, «der versteckteste und gefährlichste Schlupfwinkel meines Stolzes» [15]. Es ist fast erschreckend, wie Hamann die superbia seiner Partnerin aus ihren letzten und frömmsten Deckungen aufscheucht. Und es ergreift, wie die Fürstin auch diese neue Diagnose hinnimmt: «Nicht ohne Kampf und Thränen liess ich diese letzte Haltung meines Stolzes fahren, und doch nur im Geiste, bei weitem noch nicht in der That. Doch — ich habe gesehen — und Du, o Gott, gib mir die Gnade dazu, den Kampf zu vollenden, das heisst, meine eigene Niedrigkeit zu tragen bis an's Ende mit Geduld! Amen.[16]»

Die Fürstin hat das genaue Datum des Tages, an dem ihr Hamann den «letzten Schlupfwinkel» ihres Stolzes aufdeckte, überliefert, ein Beweis, wie wichtig ihr dieses Erlebnis war. Es war der 10. oder 11. Juni 1788, als Hamann zum letzten Male, acht Tage vor seinem Tode, in ihrem Hause zu Besuch weilte.

Sie hat übrigens an diesem selben 10. oder 11. Juni noch eine zweite, mit der ersten verwandte Erfahrung gemacht. Es wurde ihr, so sagt sie, unter Hamanns Einwirkung klar, dass «das Streben nach einem guten Gewissen . . . ein sehr gefährlicher Sauerteig» in ihr sei [17]. Um diesen Satz zu verstehen, muss man wissen, dass Amalie jeden Abend eine Gewissenserforschung anstellte [18]. Sie glaubte sich damit auf dem richtigen Wege. Erst durch Hamann hörte sie, dass dies eine gefährliche Bahn sei.

Warum gefährlich? Die Fürstin sagt es nicht ausdrücklich, aber es lässt sich erschliessen. Das Ziel der allabendlichen Selbstkontrolle war das Bewusstsein eines guten Gewissens; Amalie wollte ruhig einschlafen in dem Wissen, dass sie sich richtig verhalten habe. Bei Hamann aber lernt sie, «dass die Hauptsache des Glaubens das Dulden meiner Nichtigkeit und das völlige Zutrauen in Gottes Barmherzigkeit sein müsste [19]». Offenbar hat ihr also Hamann gezeigt, dass sie sich nicht auf das «gute Gewissen» verlassen dürfe,

[14] M. 32.
[15] M 32 = Tagebuch und Briefwechsel (im Folg. zitiert T) S. 359.
[16] M 32 — T 359.
[17] M 32 = T 359.
[18] M 47.
[19] M 32 = T 359.

da ein solches überhaupt nicht erreichbar sei; vielmehr müsse sie ihre Nichtigkeit (= bleibende Sünde) ertragen und sich auf Gottes Gnade werfen.

Wir sehen aus dieser Stelle, dass Hamann ein Seelsorger war, der nicht nur niederschlug, sondern aufrichtete, der nicht bloss nahm, sondern gab. Er raubte der Fürstin das «gute Gewissen» und verwies sie auf «das völlige Zutrauen in Gottes Barmherzigkeit».

Von Natur war Amalie von Gallitzin, wie sie mehrfach in ihrem Tagebuch sagt, «hypochondrisch»[20], d. h. selbstquälerisch. Sie hatte fortwährend Angst, eine Sünde zu begehen oder begangen zu haben und beobachtete sich deshalb beständig. Für diesen von Bedenklichkeiten geknechteten Menschen wirkte ein Satz Hamanns wie eine Erlösung: Der Magus sagte (im November 1787 in einem Meinungsstreit mit Bucholtz, wobei die Fürstin zuhörte): «Wenn ich einen Saamen in die Erde säe, so bleibe ich nicht stehen und horche und sehe zu, ob er auch wachse, sondern ich säe und gehe von dannen, weiter zu säen und überlasse Gott das Wachsen und Gedeihen[21].»

Von diesem Wort fühlte sich Amalie im Innersten «gerührt und getroffen, als wenn ein helles Licht in meine Seele käme und nun mit einem Male meine schon längst gefühlte dunkle Ahnung erleuchtete, ich las nun diese Ahnung in deutlichen Worten: ,Unglauben ist es im Grunde, versteckter Unglaube und Genussucht, was deine vielen eigenen Anstalten und Sorgen herbeiführt, um den Saamen, den du säest, zu behorchen und wachsen zu sehen'[22]!»

Im Lichte von Hamanns Ausspruch sieht also die Fürstin ein, dass sie bisher den Fehler machte, den Samen, den sie aussäte, zu behorchen. Sie meint damit, dass sie ihre innere Beschaffenheit abtastete, dass sie ihren eigenen religiösen und sittlichen Pegelstand ununterbrochen nachprüfte. Das war im Grunde Selbstgenuss und Unglaube. Sie hätte Gott machen lassen und ihm den Fortgang ihres geistlichen Lebens anvertrauen sollen.

Hamanns Spruch von dem Sämann war an Franz Bucholtz gerichtet gewesen; die Fürstin hatte das Wort aber lebhaft aufgenommen und auf ihre persönlichen Verhältnisse angewendet. Sie war jedoch unsicher, ob sie Hamanns Meinung richtig gedeutet habe. Auf ihre Bitte erhält sie vom Magus (in dessen Brief vom 11. Dezember 1787) nähere Erläuterung. Hamann schreibt von den Mitteln, die uns gegenüber dem «Wechsellauf der Dinge» innerlich festigen und sagt in diesem Zusammenhang: «Es ist wohl der unerschütterlichste

[20] Vgl. z. B. M 48—49 und 52.
[21] M 19—20 = T 268, vgl. dazu M 101.
[22] M 20 = T 268.

Grund einer sichern Ruhe: alle unsre Sorgen auf den zu werfen, der uns zugesagt hat, dass Er für uns sorgen (1. Petr. 5, 7), weder uns noch die unsrigen verlassen noch versäumen, den Geist und Einfluss seiner Gegenwart uns gönnen wird alle Tage bis an der Welt Ende[23].»

Dieses kindliche Gottvertrauen hatte also Hamann, als er das Bild vom Sämann brauchte, im Auge gehabt, und die Fürstin hatte plötzlich gespürt, wie sehr ihr dieses Vertrauen mangle. Sie hatte also Hamanns eigentliche Absicht verstanden.

Sie zitiert noch ein zweites, in ähnlicher Richtung gehendes Hamannwort, das ihr zu denken gab. Amalie schreibt: «Unglauben an Wahrheit oder vielmehr Zweifelsucht an Wahrheit und Leichtgläubigkeit des Selbstbetrugs, diese, wie Hamann sagt, unzertrennliche Symptome, wie erlöse ich mich von diesem Uebel, und was ist Wahrheit? Welche Wahrheit erkenne ich, kann ich als Wahrheit erkennen? — nur eine — dem Herrn glauben, ihn lieben und hoffen auf seinen Tag[24].»

Danach hat Hamann also behauptet, dass Zweifeln an der Wahrheit und Leichtgläubigkeit des Selbstbetrugs zusammengehören. Der Sinn dieses Satzes ist der: Je mehr wir die Wahrheit der Offenbarung in Frage stellen, desto mehr bekommen unsere eigenen Einfälle Macht über unser Herz, oder: je mehr wir der göttlichen Wahrheit glauben, desto weniger werden wir von Menschenfündlein genarrt werden.

Es ist der Kampf Hamanns gegen die «Mystik», der auch hinter dieser Aussage steht. Er wollte den Menschen wegführen vom Kultus des frommen Ich zum Glauben an das Wort, von der Selbstschau und Seelenverzärtelung zum Vertrauen auf Christus. Deutlich hat die Fürstin gemerkt, dass ihr diese Botschaft ganz besonders not tue, dass im Glauben, Lieben, Hoffen ihre Gesundung liege.

In der Berührung mit Hamann gewinnt die Fürstin ein neues Verhältnis zu sich selbst und zu Gott, aber auch zu den Menschen. Sie hatte schon bisher die Menschen geliebt, aber sie hatte dabei, wie Hamann sich ausdrückte, an ihrem Nervensaft gesündigt[25]. Was der Magus damit sagen wollte, erhellt einigermassen, wenn man andere Stellen, in denen sich Amalie über ihre Beziehung zu den Mitmenschen ausspricht, danebenhält[26]. Sie liebte die Menschen, aber sie erwartete von ihnen Gegenliebe. Das Ausbleiben dieses Widerhalles musste notwendig zu Enttäuschungen, die an den Nerven

[23] M 158.

[24] M 21.

[25] Amalia an Fürstenberg am 9. Nov. 1788 (Briefwechsel und Tagebücher der Fürstin Amalia von Gallitzin, hrsg. von Ch. Schlüter, Bd. I, 1874, S. 79).

[26] M 38 und 50.

zehrten, führen. Jetzt aber weiss Amalie, dass der Christ selbstlose Liebe üben muss: «Gott gebe mir von der Liebe, mit welcher Christus die Menschen liebte, ohne Streben nach Gegenliebe und Genuss»[27].

Aus dem Vorstehenden ergibt sich, dass die Begegnung der Fürstin Gallitzin mit Hamann «existentieller» Natur war. Der Magus zeigte der Fürstin, die sich auf gutem Wege glaubte, ihre falsche Richtung, und sie beugte sich diesem Urteil. Es ist also nicht die Lehre Hamanns, die die Fürstin beeindruckt hat, sondern Hamanns brüderlich-seelsorgerliche Zusprache. Aber es ist selbstverständlich, dass Hamanns Seelsorge auf dem Untergrund klarer Grundsätze erwachsen ist.

Diese Grundsätze als solche waren der Fürstin weniger wichtig, aber an einer Stelle gibt sie doch auch darüber eine Aeusserung ab. Sie schreibt: «Es scheint mir seine ganze Philosophie mehr negativ[28].» Sie fügt bei, dass die Negation Hamanns sich beziehe auf unser Wissen (wir sind — im Letzten — unwissend) und auf unser Tun (wir können nichts tun, um von uns aus zu Gott emporzusteigen; wir können nur wegräumen, was Gott im Wege ist). Von hier aus versteht Amalie die Systemlosigkeit des Magus[29]: aus dem Wissen um die Grenzen unseres Erkennens heraus sträubt er sich gegen den Versuch, die ganze Welt in ein Gedankengebäude einzufangen. Man sieht, dass auch diese Randbemerkungen der Fürstin Wesentliches erfasst haben.

Noch mehr freilich als von dem Reden und Denken des Magus war Amalie Gallitzin von seinem christlichen Sein gepackt. Die schönsten Teile ihres Tagebuches sind eben die, in denen sie Hamanns Wesen zeichnet. Als die Fürstin am 22. Mai 1788 nach Tisch mit Hamann in der Laube ihres Gartens in Münster sass, zitierte er die Paulusworte aus 1. Kor. 1, 23, 25, 27[30]: «Wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Aergernis und den Griechen eine Torheit . . . Denn die göttliche Torheit ist weiser, als die Menschen sind; und die göttliche Schwachheit ist stärker, als die Menschen sind . . . Sondern was töricht ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, dass er die Weisen zuschanden mache; und was schwach ist vor der Welt, das hat Gott erwählt, dass er zu Schanden mache, was stark ist[31].» Als die Fürstin diesen Text aus dem Munde Hamanns

27 Briefwechsel, Bd. I, 1874, S. 79.

28 M 24 = T 351.

29 M 24—25 = T 352.

30 M 25 = T 352.

31 Die Fürstin hat später diese Verse als Grabspruch für Hamann verwendet (siehe die Angaben in dem in Anmerkung 2 genannten Aufsatz).

hörte, musste sie die Tränen, die ihr in die Augen stiegen, «mit Gewalt verschlucken, denn ich fühlte ihn augenblicklich lebendig in diesem Spruch verhüllt»[32].

«In diesem Spruch verhüllt», das will heissen: Hamann war eine Verkörperung dieses Spruches, er war den Juden ein Aergernis, den Griechen eine Torheit, aber von Gott erwählt, eine Existenz in Knechtsgestalt. Alle anderen Aussagen Amaliens über Hamanns Persönlichkeit kreisen um diesen Blickpunkt. Aus seinem armseligen Aeusseren leuchtete eine innere Hoheit hervor, er war «ein hohes Bild einer christlichen Grösse in Lumpengestalt, der Stärke in der Schwäche»[33].

Hamann lebt das, was Paulus in 1. Kor. 1 als die Paradoxie des Christendaseins schildert. Die Fürstin wird nicht müde, dies im einzelnen zu erhärten. «Keine Gestalt kann dem Stolz zuwiderer sein als diese in jedem Sinne wahrhafte Knechtsgestalt, die, mit kurzen Worten, nichts anderes ist als eine gänzliche Umwendung, wodurch der Mensch dasjenige, was er pflegt auswärts zu tragen, hinein, und das, was er pflegt ins innere zu verbergen, herauswendet[34].» Das bedeutet: Hamann versteckte seine guten Seiten und stellte die schlechten heraus. Er zeigt «seine eigenen wirklichen Schwächen oder vielmehr, er verbirgt sie nie und nirgends, so dass sein Zuschauer auch wirklich überzeugt wird, er habe sie»[35]. «Er selbst scheut nichts so sehr, als sich tugendhaft und gelehrt wissend einem darzustellen.» «Beständig zeigt er sich beinahe als ein Thor.» «Er will nie durch seine Meinungen und Reden glänzen, gefallen, andere hinreissen.» Wenn er spürt, dass er mit einem Gedanken die Menschen beeindruckt, dann vertritt er rasch die entgegengesetzte Ansicht. Hamanns widerspruchsvolle und dunkle Redeweise versteht die Fürstin so, dass er, statt die Menschen mit Ueberredungskunst an seine Person zu binden, im Hintergrund bleiben will.

Hamann will zurücktreten und möglichst wenig gelten. Er möchte von sich selbst weg- und auf einen Höheren hinweisen. Darum seine Furcht, Eindruck zu machen und Verehrung zu geniessen. Er möchte nur Wegweiser und Werkzeug sein.

Hamann befleissigt sich also der «Herabschätzung»[36] seiner selbst. Dasselbe tat aber doch die Fürstin auch. Wo lag da der Unterschied? Die Fürstin antwortet, dass ihre eigene Selbsterniedrigung unecht,

[32] M 25 = T 352.
[33] M 20 = T 331.
[34] M 20—21 = T 331.
[35] M 24 = T 351. Ebenda die folgenden Stellen.
[36] M 20 = T 331.

weil mit Stolz befleckt war, während Hamann sich «wahrhaft»[37], «ungekünstelt»[38], «wirklich», «ungeheuchelt» beugte.

An diesem Bilde echter Demut gemessen erfahren die anderen Freunde Amaliens eine Abwertung. Verglichen mit Hamann kommt der Fürstin Hemsterhuis jetzt gespreizt vor. «Noch mehrere Tage nachher (nach Hamanns Tod) konnte ich Hemsterhuys' hochtrabenden Gräcismus gar nicht verdauen[39]. Und Fürstenberg gar erscheint ihr kokett. Sie sieht einen tiefen Graben zwischen «der einfältigen, still erhabenen, so unabhängigen christlichen Grösse» (ergänze: Hamanns) und zwischen Fürstenbergs «feuerwerkartiger Aktivität», die von Selbstwohlgefallen und Geltungssucht angetrieben ist[40]. Bei dem Generalvikar sind Praxis und Theorie gespalten, während die Fürstin, wenn sie erklärt, «dass Hamann der wahrste Christ ist, den ich noch gesehen habe»[41], damit eben sagen will, dass bei ihm Botschaft und Leben verschwistert sind und dass er nichts anderes als ein schwaches Gefäss für einen köstlichen Inhalt ist und sein will.

Wir kehren zu der Frage zurück, die sich uns am Eingang stellte: Wo war Hamanns theologischer Ort, als ihn katholische Männer im Garten seiner katholischen Freundin beisetzten? Die Antwort darf jetzt lauten: Er war seinem — nicht bloss angestammten, sondern innerlichst erworbenen — Luthertum[42] treu geblieben. Er war nicht auf dem Wege nach Rom.

Und die Fürstin? Welches war ihr Standpunkt in jenem Augenblick, als sie Hamann bestattete? Sie war, so wagen wir zu sagen, auf dem Wege nach Wittenberg. Nicht als ob sie an einen Uebertritt in die evangelische Kirche gedacht hätte. Eine solche Wirkung lag auch Hamann, der kein Proselytenmacher war, fern.

Und doch ist es zweifellos, dass Amalie von Gallitzin durch den Magus in das Kraftfeld der Gedanken Luthers hineingezogen wurde. Die Art, wie Hamann die Fürstin von ihrem Vervollkommnungskrampf befreite, ist ja völlig aus Luthers Geiste gespeist, und gerade an dieser Stelle war Amalie bereit, umzulernen. Ob sie sich selber dieses «Lutherisierens» bewusst war, ist nicht wahrscheinlich und auch unwesentlich. Wesentlich ist, dass diese Katholikin das Denken des Lutherschülers Hamann in seinem Herzpunkt begriffen hat,

[37] M 21 = T 331.

[38] M 24 = T 351. Ebenda die folgenden Ausdrücke.

[39] M 31 = T 358.

[40] Brief an Fürstenberg vom 7. Juli 1788 (M 103). Ueber Hamanns «einfältig hohen Wandel» auch M 31 = T 358.

[41] M 21 und 23 = T 331 und 350.

[42] Darüber vgl. meinen Aufsatz «Hamann und Luther».

und zwar so lebendig, wie vielleicht niemand von den Zeitgenossen[43].

Dem Magus sollen, wenn er von der Fürstin sprach, die Tränen gekommen sein[44]. Man kann fragen[45]: «Waren es Tränen der Freude darüber, dass er hier eine Jüngerin gefunden, die ihn ganz verstand, oder waren es Tränen des Schmerzes darüber, dass ihm diese Jüngerschaft nicht in der eigenen Kirche begegnet war[46]?»

[43] Ein Gegenstück auf reformierter Seite zu dieser «Protestantisierung» einer grossen katholischen Persönlichkeit ist der entscheidende religiöse Einfluss, den der Zürcher evangelische Pfarrer Johann Caspar Lavater auf den katholischen Bischof Johann Michael Sailer ausübte. Siehe meinen Beitrag «Sailer und Lavater» in der Zeitschrift «Zwingliana» Heft 1, 1952.

[44] J. G. Hamanns, des Magus in Norden, Leben und Schriften, hrsg. von C. H. Gildemeister, Bd. III, 1857, S. 389.

[45] mit Gudelius S. 167.

[46] Das Verhältnis des Magus zu Amalie von Gallitzin wird natürlich auch in den Hamannbiographien behandelt. Die neuesten sind: 1. Evert Jansen Schoonhoven, Natuur en Genade bij J. G. Hamann (Nijkerk, Niederlande, 1946). Der erste Teil dieses sorgfältigen und tiefeindringenden Werkes, einer Leidener theologischen Doktorarbeit, enthält eine Lebensgeschichte Hamanns (hier das Münsterkapitel S. 116—132), der zweite Teil eine Darstellung von Hamanns Gedankenwelt. — 2. Josef Nadler, Johann Georg Hamann, 1730 bis 1788, der Zeuge des Corpus mysticum (Salzburg 1949). Der Abschnitt über Münster in diesem im übrigen meisterlich geschriebenen, geist- und lebensprühenden Buche scheint mir nicht voll befriedigend, weil nicht klar wird, worin im einzelnen die Einwirkung Hamanns auf die Fürstin bestanden hat. — 3. Die dänische Werk- und Lebensbeschreibung Hamanns von Tage Schack (J. G. Hamann, Kopenhagen 1948, 350 S.) reicht nur bis ungefähr 1772. Eine Fortsetzung ist leider nicht zu erwarten, da der Verfasser, ein lutherischer Pfarrer, vor dem Abschluss seines Manuskriptes im April 1945 als Opfer der deutschen Besetzung Dänemarks umkam. — 4. Walter Lowrie, Johann Georg Hamann, an Existentialist (Princeton N. J., USA., 1950) gibt einen knappen, guten Einblick in Hamanns Lebensgang und Lehre (über Münster S. 20 f.). — Unentbehrlich zum richtigen Verständnis des Verhältnisses Hamann - Amalie von Gallitzin ist das Buch von Erwin Metzke: J. G. Hamanns Stellung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts (Halle 1934). Dieses glänzende Werk des im Juli 1956 im Alter von erst fünfzig Jahren in Tübingen jäh verstorbenen christlichen Philosophen wird für immer einen Markstein der Hamann-Forschung bilden. (Siehe darüber K. Gründer, Die Hamann-Forschung, 1956, S. 102—111).



Personenverzeichnis

